Überreicht vom Verfasser

WEITERE BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND GEOGRAPHIE VON OSTTURKESTAN

VON

HEINRICH LÜDERS

MIT 2 TAFELN

SONDERAUSGABE AUS DEN SITZUNGSBERICHTEN
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHIL.-HIST. KLASSE 1930. I

A-X-9304
ALS1
PUJ
006
:m
A 2004 A
70104

BERLIN 1930
VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.
(PREIS *RM* 5.50)

WEITERE BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND GEOGRAPHIE VON OSTTURKESTAN

VON

HEINRICH LÜDERS

MIT 2 TAFELN

SONDERAUSGABE AUS DEN SITZUNGSBERICHTEN
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHIL.-HIST. KLASSE. 1930. I

Uni Göttingen 7
226 578 518

BERLIN 1930
VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.
(PREIS *R.M.* 5.50)

Ich habe vor einigen Jahren in diesen Sitzungsberichten (1922, S. 243ff.) eine Anzahl von Handschriftenblättern aus Ostturkestan herausgegeben, die für die Geschichte und Geographie des Landes wichtige Angaben enthalten. Diese Veröffentlichung hat Pelliot zu einigen Bemerkungen über die alten Namen von Kučā, Aqsu und Uč-Turfan veranlaßt (T'oung-Pao Bd. 22, S. 126ff.). Ich kann seinen Ausführungen durchaus zustimmen und freue mich insbesondere, daß es ihm gelungen ist, den in der Handschrift verstümmelten Landesnamen H. cyuka wiederherzustellen. Während ich an Hocyuka gedacht und Zusammenhang mit Xočo vermutet hatte, hat Pelliot H. cyuka zu Hecyuka ergänzt, das in der chinesischen Übersetzung des Candragarbhasūtra[1] neben P'o-lou-kia (Bharuka) in der Form Hi-čou-kia erscheint. Er hat damit unzweifelhaft das Richtige getroffen, und auch seine Identifizierung von Hecyuka mit dem heutigen Uč-Turfan ist völlig überzeugend.

Inzwischen haben sich in unserer Berliner Sammlung noch ein paar Reste von Papierhandschriften gefunden, durch die die früher gewonnenen Ergebnisse erweitert werden. Aus Qyzil hat Professor von Le Coq eine Anzahl Blätter mitgebracht, die zwischen zwei Holzdeckeln lagen. Es sind im ganzen 54 Blätter, von denen zwei unbeschrieben sind. Diese Blätter bilden aber nicht eine zusammenhängende Handschrift. Sie gehören vielmehr 13 verschiedenen Handschriften an, die Sammlungen von Versen, Dhāraṇīs und Formulare für die Ankündigung von Schenkungen an den Orden nach Art der früher unter Nr. III—VI veröffentlichten enthalten. Zu der letzteren Klasse von Schriften gehören die beiden im folgenden abgedruckten Texte.

Die erste kleine Handschrift (Nr. X) umfaßt 9 Blätter, die etwa 22.2 cm lang und 7.5 cm hoch sind. Jede Seite hat 7 Zeilen. Am linken Rande der Rückseite stehen die Blattzahlen 3—11. Auf der Rückseite von Bl. 11 schließt

[1] B. É. F. E. O. V, 263; 284.

der Text; es fehlen also nur die beiden ersten Blätter. Den frei gebliebenen Raum auf der Rückseite von Bl. 11 hat ein Späterer mit einigen Zeilen in grober Pinselschrift ausgefüllt. Sie scheinen Anrufungen zu enthalten. Im übrigen zeigt die Schrift den späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī, doch ist sie ein wenig altertümlicher als die des Blattes Nr. IV, das, wie die Erwähnung des Suvarṇapuṣpa zeigt, aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammen muß. Das *ya* zeigt zwar schon die Umbiegung der Spitzen des linken und des mittleren Aufstriches nach rechts, aber sie ist noch nicht so ausgeprägt wie in der späteren Zeit; siehe z. B. die Zeichen in *svayaṃ-* 5 R 2, *-vendriya-* 5 R 3, *-mandrayate* 6 R 6. Bisweilen kann man die Aufstriche fast noch als gerade bezeichnen; siehe z. B. *yac* 5 R 7, *ayaṃ* 6 R 2. Auch das *ma* weicht von der späteren Form gelegentlich noch insofern ab, als die obere Horizontale die rechte Vertikale noch nicht berührt; siehe z. B. *aprameya-* 5 R 4, *tam=ananta-* 5 R 5. Öfter ist auch die mittlere Horizontale nicht völlig durchgezogen, z. B. in dem zweiten *ma* von *mahātmā* 6 R 2, in *madhura-* 6 R 5; vielleicht ist auch das als ein älterer Zug zu bewerten. Ich möchte daher aus paläographischen Gründen die Entstehung der Handschrift lieber in das Ende des 6. Jahrhunderts als in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzen[1], wenn ich auch gern zugeben will, daß solche geringfügigen Unterschiede in der Schrift schließlich auch in der Individualität der Schreiber eine Erklärung finden können.

Der Text der Handschrift lautet:

Blatt 3. Vorderseite.

1 [*ā*]*ryāṇām=abhikākṣate*[1] *guṇavatāṃ yaḥ śraddhayā darśanaṃ svākhyātaṅ=ca sadā*
2 *śṛṇoti madhuraṃ*
2 *dharman*[2]*=muner=bhāṣitaṃm*[3] *mātsaryāvaraṇan*[4]*=vihāya satataṃ dānaṃ dadāti*
3 *svayaṃ trīny*[5]*=etāni vadanti*
3 *lokaguravaḥ śrāddhasya liṅgāni*[6] *hi 1 rūpādyeṣv=iha satkateṣu*[7] *bahudhā dṛṣṭaṃ*
4 *yathā lakṣaṇaṃ śṛ-*
4 *ṅgāṅ*[8]*=gor=jvalanasya dhūmavisarāḥ padmāni sūryodaye satyair=indriyanigra-*
5 *hair=bahvi-*
5 *dhair dravyādhisargais=tathā prājñānām=iha sūcayanti manaso liṅgāni bāhyair=*
6 *nayaiḥ 2 ‖ ‖*
6 *ya dukhaṃ*[9] *narakopapattiṣu janaḥ prāpnoti dāhaṃ mahat=tīryagyonigatāḥ*[10]
7 *parasparavadhavyāpāda-*
7 [*du*]*ḥkhakṣatāḥ kṣuttarṣavyasano*[*pa*] _ _ _ _ *vaḥ pretā* [*bhramant*]*i kṣitau māt*[*s*]*a-*
7 *ryas*[*y*]*a du*[*rātmanaḥ*]

[1] Lies *-kāṃkṣate.* [2] Lies *dharmam.* [3] Lies *bhāṣitam.* [4] Lies *-āvaraṇaṃ.* [5] Lies *trīṇy.* [6] Die andere Handschrift (s. S. 15) liest *liṅgāny=amī!* [7] Lies mit der andern Handschrift *saṃskṛteṣu.* [8] Lies *śṛṅgaṅ.* [9] Lies *yad=duḥkhaṃ.* [10] Lies *tiryag-*.

[1] Das gleiche gilt für die früher veröffentlichte Handschrift Nr. VIII. Hier zeigt insbesondere das *ma* häufig noch altertümlichere Formen, siehe z. B. *mahārājño* 50 V 2, *mahā-* 50 V 5, *evamādināṃ* 54 V 3, *sahampatisya* 57 V 2, *mahārājā-* 57 V 3, *-kumbhaṇḍa-* 57 V 4. Ein altertümliches *ya* findet sich in *yatanena* 57 R 4.

Rückseite.

1 [*pra*]*tibhayaṃ lobhasya c*=*aitat*=*phala*[*m*] (*1*) _ _ *r*=*ye samudāga*[*tāḥ kula*]*balāśrı-*
(*v*)*i*[*starar*[11]=*l*]*o* ⏑ _ (*sa*)-
2 *mṛdhyā*[12] *parayā jagaty*=*abhimatā martyeṣu ye dehinaḥ dānād*=*etad*=*avāpyate*
bahuvidhāc=*chreyortthi-*
3 *bhiḥ sajjanai sarva*[13] *hetum*=*avakṣate*[14] *śubhaphalaṃ sasyāni bījaṃn*[15]=*yathā 2* ‖
jalāni śītāni gṛ-
4 *he śvapākināṃ śucir*=*janas*=*tāni vivarjayed*=*yathā tath*=*aiva kināśagataṃ mahāṃ-*
dhanaṃ[16] [*bha*]-
5 *vaty*=*akṛtyāya paropajināṃ*[17] *1 yathā tu tīrthe śuci nirmale jalaṃ sukhopasevyaṃ*
jagatas=*tṛṣā-*
6 *paham tatha*[18] *dhanaṃ tyāgavatāṃ māhātmanāṃ*[19]=*anāvṛtaṃ toyam*=*iv*=*opabhu-*
jyate 2 ‖ ‖
7 *vṛṇeṣu*[20] *yadvat*=*kṛyate*[21] *sukhārthibhir*=*vilepanācchādanaśodhanakriyā kathaṃ na*
tīvrā ma[*ma*]

[11] Lies *kulabalaśrīvistarair.* [12] Lies *samṛddhyā.* [13] Lies *sajjanaiḥ sarvaṃ.* [14] Lies *avekṣate.* [15] Lies *bījaṃ.* [16] Lies *mahādhanaṃ.* [17] Lies *paropajīvināṃ.* [18] Lies *tathā.* [19] Lies *mahātmanāṃ.* [20] Lies *vraṇeṣu.* [21] Lies *kriyate.*

Blatt 4. Vorderseite.

1 *c*[*e*]*danā bhaved*=*iti śrayante vividhām*=*pratikriyām 1 vraṇopamaś*=*ced*=*yadi deha-*
sambhavo bhaved=*a*[*n*](*āc*)[*ch*](*ā*)-
2 *danapānabhojanam*[1] *sa tannimittaṃ nanu duḥkham*=*āpnuyād*=*viccārya*[2] *deyaṃ*
bhavasaukhyakāṃkṣiṇā 2
3 ‖ *nirvāhyate yad*=*bhavanāt*=*pradīptat*[3]=*tat*=*tasya kāryaṃ kurute na dagdham kā-*
lāgnin=*aivaṃ jagati pradī-*
4 *pte dadāti yo yat*=*tad*=*upāśnute saḥ 1 ataś*=*ca jānanti viśālasatvās*=*tyaktuñ*=*ca sa-*
5 *myag*=*viṣāyāṃś*[4]=*ca bhoktum klī*[*ba*]*s*=*tu loke kṣayadoṣadarśī n*=*aiv*=*opabhujkte*[5]
na bhayād=*dadāti 2 kāle*
6 *ca pātre ca vimoktum*=*arttthaṃ śauryāc*=*ca mānāc*=*ca tath*=*aiva yoddhum jānāti*
satvādhika eva n=*ānyaḥ satvaṃ*
7 *dadāty*=*eva ca yuddhyate ca 3 dadat*=*priyatvaṃ jagati prayāti prāpnoti kīrtiṃ*
paramāṃ[6] *yaśaś*=(*ca dā*)-

Rückseite.

1 *t*=*āstikaś*=*c*=*ety*=*avagamya sadbhiḥ saṃmānyate c*=*āpy*=*anigamyate*[7] *ca 1 viśvā-*
syatām=*eti ta*[*th*]=(*ai*)[*va*]
2 *loke na doṣam*=*āpno*[*t*]*y*=*api dāruṇebhyaḥ kṛtāni puṇyāni may*=*eti tuṣṭo na*
trāsam=*abhyeti*
3 *ca mṛtyukāle 5* ‖ *sphaḍikamaṇirucakavikaraprasannasaṃpūrṇṇavimala-*
4 *jalasalilāḥ*[8] *nadyā*[9] *kila śuṣyante pretāṇāṃ pātukāmānām 1 nūnaṃ na*
5 *dattapūrvā salilañjalidakṣiṇ*[10]=*āpi taiḥ kṛpaṇaiḥ yeṣāṃ samabhigatānāṃ*

[1] Lies *-bhojanaḥ.* [2] Lies *vicārya.* [3] Lies *pradīptāt.* [4] Lies *viṣayāṃs.* [5] Lies *-opabhuṅkte.* [6] Die andere Handschrift (siehe S. 15) liest besser *paramaṃ.* [7] Lies *abhigamyate.* [8] Lies *sphaṭika-*; *-rucakavikara-* ist offenbar verderbt. [9] Lies *nadyaḥ.* [10] Lies *salilāñjali-.*

6 *pūrṇṇāni sarāṃsi śuṣyante 2 pānīyasya tṛṣārttā yattra na śṛṇvanti nāmamā-*
ttra[m=a]-
7 *pi varṣasahasrair=bahubhiḥ kṛcchrataram=ataḥ paraṃ kiṃ syāt 3 yad=anubha-*
vanti (vya)-

Blatt 5. Vorderseite.

1 *sanaṃ paridahyantas=tṛṣāgninā pretāḥ [sva]pnāntareṣv=api na tat=pānakadātur=*
bhavati duḥkha[m]
2 *4 tasmād=udāravarṇaṃ manojñagandhaṃ [ś]uci [p]raṇītarasam jinavinayatan-*
tradṛṣṭaṃ deyaṃ sa-
3 *ṅghāya rasapānam 5 || iti tadartham=abhisambodhayāmi yad=ayaṃ mahātmā nāsti-*
4 *dattayaṣṭahutasucaritaduścaritamithyāsadgrāhaśalyam[1]=utpāṭya samyagdarśanaba-*
5 *lam=utpādya hetuphalādhimokṣavyavasāyātmakaṃ śraddhākaram=abhiprasārya*
mātsaryarajakhila-
6 *malakāluṣyapaṃkam[2]=apanīya pretyabhāve kathaṃkathāvimatihṛllekham=apāsya*
saṅghasātta-
7 *nikāṃ[3] guṇaguṇām[4]=ālaṃbanīkṛtya nū[nam]=evaṃ cī[nta]yī[tu]ṃ pravṛtto ganta-*
[v]yaṃ paraloko . āṃ . .

Rückseite.

1 *vipravāso gṛhītavyaṃ[5] pathyayanaṃ[6] pāralau[k]ikam=i[t]y=e[va]m=a[n]uvicintya*
[K]u[cīś]varaḥ Kuc[ima](hā)-
2 *rājā sārdhaṃ Svayaṃprabhayā devyāḥ[7] sārdhaṃ tribhūvanavāsibhiḥ[8] prāṇibhir=*
yo=sau bhagavacchrāvakasa-
3 *ṅgho=nāsravendriyabalabodhyaṅgamārgāṅgadhyānavimokṣasamādhisamāpattirasā-*
yana-
4 *yabhūto[9] lavaṇajalavaṇad[10]=aprameyaratnaguṇagaṇasamudra ity=aparimitaguṇa-*
gaṇani-
5 *dhinicayanidhānabhūtas=tam=anantaguṇaṃ bhagavacchrāvakasaṅgham=anena tri-*
guṇasa-
6 *mpannen=āhāreṇa svahastaṃ saṃtarpayituṃ (v)yavasitas=tad=asmād=vipulaphala-*
[ni]rvarttakāt=pra-
7 *varānavadyād=dānād=yat=puṇyaṃ puṇyābhiṣya[nda]ṃ[11] yac=ca kuśalaṃ [ku]śa-*
lābhiṣyandaṃ[12] tad=bhavatv=eteṣāṃ

[1] *-yaṣṭa-* fehlerhaft für *-iṣṭa-*. [2] Lies *-rajaḥkhila-?* [3] Lies *-sāntanikān?* [4] Lies *guṇagaṇān.* [5] Richtig *grahītavyaṃ.* [6] Lies *pathyaśanaṃ?* [7] Lies *devyā.* [8] Lies *tribhuvana-.* [9] Lies *-rasāyanabhājanabhūto* oder *-rasāyanaviṣayabhūto.* [10] Beide *ṇa* sind unter der Zeile eingefügt; lies *lavaṇajalavad.* [11] Richtig *-ṣyando.* [12] Richtig *-ṣyandas.*

Blatt 6. Vorderseite.

1 *dānapatīnāṃ dṛṣṭe vai dharme āyurvarṇaba[labh]ogaiśvaryapa[kṣapa]rivāravivṛ-*
ddhaye saṃparāy(e)
2 *ca sugatigamanāy=āvasāne ca nirvāṇaprāptaye itaś=ca deyadharmaparity(ā)gāt[1]=*
Maitreyā-

[1] Lies *-parityāgān.*

dīnāṃ bodhisatvānāṃ kṣiprabhijñatāyai[2] bhavatu tathā Brahma-Śakkrādīnāṃ devagaṇānāṃ pū-
jāyai bhavatu ye c=ābhyatītāḥ kālagatā dāyakā dānapatayaḥ teṣām=upa-
pattiviśeṣatāyai[3] bhavatu || tath=eha rājye rājyadevatā yā nagarasaṅghārā[ma]-
śālacatuśśālasāmīciparyaṇadevatā[4] bhikṣusaṃghasya pṛṣṭhā[nuba]ddhā yā devata yā[5]
tāsāṃ devatānāṃ pūjāyai bhavaty=api ca pañcaga[t]i[pary]ā[pan]nānāṃ [sat]-
vānāñ=caturā[h]ā-

Rückseite.

raparijñāyai bhavatu || yat=kiṃci[6] dīyate ta[t=sa]rve[bhya](ḥ sa)[maṃ di]yatā[m=i]ti
|| iti tada(r)[tha]-
m=abhisaṃbodhayāmi yad=ayaṃ mahātmā pavanabalavihatajalabhu[jaṃ]gajihvā-
gajakarṇa-
caṃcalatarebhyo bhogebhyaḥ śāram=iditsuṃ[7] Kuciśvaraṃ Kucimahārājānaṃ
Tottikaṃ[8] sārdhaṃ Svayaṃ-
prabhayā devyā pañcagaticārakāvaruddhaiś[9]=ca satvair=yo=sau bhagavacchrāva-
kasa[ṅgha][10]
śīlādiguṇasaṃpannaṃ anena varṇagandharasopetena ākālikena madhurapradā-
nen=opanimandrayate[11] tad=asmāt[12]=madhurapradānād=yat=puṇyaṃ puṇyābhiṣya-
nda[ṃ][13] yac=ca kuśalaṃ[14]
k[u]śalābhi[ṣya]ndaṃ[15] tad=bhavatv=eteṣāṃ dānapatīnām=āyurvarṇaba[labho]ga-
svargaiśvaryasaṃvṛtta[y]e[16]

[2] Lies *kṣiprābhijñatāyai*. [3] Lies *upapattiviśeṣatāyai*. [4] Richtig *-śālā-*, aber auch in Nr. XI stets *śāla*. [5] Dies *yā* ist zu streichen; lies *devatās*. [6] Lies *kiṃcid*. [7] Lies *āditsuḥ*. [8] Siehe über diese Stelle die Bemerkungen S. 17. [9] Lies *-cārikā-*. [10] Lies *-saṅghas=taṃ*. [11] Lies *-opanimantrayate*. [12] Lies *asmān*. [13] Richtig *-syando*. [14] Das *laṃ* ist über der Zeile eingefügt. [15] *kuśa* ist in kleinerer Schrift über der Zeile eingefügt; richtig *-syandas*. [16] Lies *-saṃvṛddhaye*.

Blatt 7. Vorderseite.

itaś=ca devadharmaparityāgāc=Chakra-Brahmādīnāṃ devagaṇānāṃ pūjāyai
bhavatu — abhyatītak(ā)-
lagatānāṃ ca dānapatīnāṃ upapattiviśe[ṣa]tāyai bhavatu samāsataḥ pañcagati-
paryāpa-
nnā[nāṃ] ca satvānāṃ tisṛṇāṃ tṛṣṇānāṃ vyavacchedāyai[1] bhavatu || dattaṃ
bahv=api n=aiva tad=bahupha-
laṃ [sa]tpātrahīnaṃ dhanaṃ kṣiptaṃ balpajakaṇḍakākulatale[2] kṣettre khile
bījavat rāga-
dve[ṣa]tamomalavyapagate pātre guṇāṅkṛte[3] dānaṃ svalpam=api prayati bahutāṃ
nyagrodha-
[b]īja(ṃ) yathā 1 vyākhyā[ta]ṃ kanakācalendravapuṣā buddhena buddhātmanā
puṇyena svakṛte[4] dāna-
vi[dhin]ā śrīvistaraṃ[5] prāpyate etat=pūrvakṛtaṃ tvayā śubhamate [ya]d=bhujyase[6]
sāmprataṃ tad=bhūyo

[1] Lies *vyavacchedāya*. [2] Lies *balbajakaṇṭakā-*. [3] Lies *guṇālaṅkṛte*. [4] Lies *svakṛtena*. [5] Lies *śrīvistaraḥ*. [6] Lies *bhujyate*.

Rückseite.

1 =[*pi*] *kuruṣva karma kuśalaṃ bhūyaḥ=phalaṃ prāptsyase*[7] 2 || *lebhe gām=akhilām=*
2 *Aśokanṛpatiḥ pā*[*ṅsu*]-
2 *pradānān*[8] *=nanu svarggaṃ* [*st*]*rī ca jagāma Kāśyapamuner=ācāmadānam=prati*
3 *dānaṃ hy=alpam=api pra-*
3 *sādāviśade*[9] *vistīryate cetasi ślakṣṇe vāsasi sodake nipatitas=tailasya bindur=*
4 *yathā 1* ||
4 *bahuśrutāḥ śīlavantaḥ prajñāḍhyā dhyāyinaś=ca ye saṃgham=āyānti te sarve*
5 *samudraṃ i-*
5 [*va*] *s*[*ai*]*ndhavā*[10] *1 himavān=auṣadhīnāṃṃ*[11] *=āśrayam=ūrvvī*[12] *ca sarvasasyānam*[13]
6 *sādhūnāṃ sarveṣāṃ ta-*
6 *th=āśrayaṃ saṃghaḥ iti viddhiḥ*[14] *2 tritayaṃ na bhavati saṃgha*[15] *tritayasmaraṇe*
7 *ca tat=phalam=a-*
7 *vocat: dīrghasya dirghadarśī ko vādaḥ saṃghasaṃsmaraṇe 3 tasmāt=sarvagu-*
ṇaughaṃ saṃghaṃ

[7] Lies *prāpsyase*; die Schreibung *ptsya* für *psya* begegnet öfter. [8] Lies *pāṃsu-*. [9] Lies *prasādaviśade*. [10] Lies *saindhavāḥ*? Zu erwarten wäre *sindhavaḥ*. [11] Lies *himavantam=oṣadhīnām*. [12] Lies *urvīṃ*. [13] Lies *-sasyānām*. [14] Lies *saṃgha iti viddhi*. [15] Lies *saṃghe*.

Blatt 8. Vorderseite.

1 *sarvajñavacanajalamegham satkaty*[1] *=ārca*[*ya*] *bhaktyā yathā* ⌣ [*la*]*ṃ* [*so*]*mya*
2 *saṃ*[*gh*]*o hi 4 - -*
2 *sādhūnāṃ vargabandho munīnāṃ sainyaṃ śūrā*[*ṇ*]*āṃ māravidrāvaṇānām bṛṃn-*
3 *daṃ*[2] *yo*(*g*)*īnāṃ sajja-*
3 *nānāṃ samūhaḥ sār*[*th*]*o vistīrṇo mokṣamārggoddhvagānām*[3] 5 || *karaṇīyāni*
4 *puṇyāni*[4] *duḥkhā hy=akṛ-*
4 *tapuṇyatā kṛtapuṇyāḥ sukhaṃ yānti loke hy=asmin=paratra ca 1 iha loke*
5 *pretya* [*ca s*]*u-*
5 *khahetu*[*bhū*]*tāṃ puṇyāṃ pratipat*[5] *=pratipanno mahādānapatir=evannamn*[*ā*][6] —
6 *sārdhaṃ* [*bh*]*āryayā kalyāṇā-*
6 *śayapavitrī*[*k*]*r*[*ta*]*saṃ . .* [*t*]*inā*[7] — *saṃrdhaṃ*[8] *sarvair=eva saṅghasy=opasthāna-*
7 *kar*[*maṇ*]*i saṃprayuktāḥ*[9]
7 *yo=sau bhagavacchrā*[*va*]*kasaṃghaḥ śīlasa*[*m*]*ā*[*dh*]*iprajñā*[*v*]*i*[*muk*]*tijñānā*[*darśa-*
na]*saṃpannaḥ*[10]

Rückseite.

1 *anāsravendriya*[*balab*]*odhyāṅgamā*(*r*)[*gā*]*ṅ*[*gadh*]*yānavi*(*m*)*o*[*k*](*ṣasa*)[*m*]*ādhisa*[*m*]*ā-*
2 [*pa*]*tti*[*ḥ*]*rasāyana*[*bh*](*ā*)-
2 *janabhūto*[11] *larā*[*ṇa*]*ja*[*la*]*vad*[12] *=aprameyagu*[*ṇa*]*ratnasamṛddha evam=a*[*par*]*imi*(*ta*)-
3 *g*[*u*]*ṇaganani-*
3 *dhinidhā*[*na*]*bhūto bhagavacchrāvakasaṃgha*[13] *anena śu*[*c*]*irucikalpikānā*[*va*]*dyena*[14]
āhāra-

[1] Lies *satkṛty-*. [2] Lies *bṛndaṃ*. [3] Lies *-mārggāddhvagānām*. [4] *ni* ist über der Zeile eingefügt. [5] Lies *pratipadaṃ*. [6] Lies *evannāmnā*, besser noch *evannāmā*. [7] Die Konstruktion ist offenbar fehlerhaft. [8] Lies *sārdhaṃ*. [9] Lies *saṃprayuktaiḥ*. [10] Lies *-jñānadarśana-*. [11] Lies *-bodhyaṅga-*; *-samāpattirasāyana-*. [12] Lies *lavaṇajala-*. [13] Richtiger wäre etwa *-bhūtas taṃ bhagavacchrāvakasaṃgham*. [14] Lies *-navadyena*.

4 *vidhiviśeṣeṇa bhikṣusaṃghaṃ saṃtarpayataḥ*[15] *evaṃ saṃparitṛptā bhavantu dānapa-*
5 *tayo naiṣkramyapra . . . . gopaśamaḥsaṃbodhirasaiḥ*[16] *abhyatītakālagatānāṃ dāyakada-*
6 *napatīnāṃ*[17] *pūjāyaṃ*[18] *bhavatu — tath=ānena bhojanapradānena ye kecid=iha (grā)manigama-*
7 *nagarasaṃghārāma[sa]mnivāsino [d]evā[su]ragaru[ḍa]ga[n](dh)ar[vak]in[n]aramaho[ra]gā[ḥ] . . . . . .*

[15] Die Satzkonstruktion verlangt zum mindesten *saṃtarpayati*. [16] Lies *-paśamasaṃbodhi-*. [17] Lies *-dānapatīnāṃ*. [18] Lies *pūjāyai*.

Blatt 9. Vorderseite.

1 *sa[rvaca]turyonī[satvānāṃ nā]nā[bh](ū)[t]ānāṃ caturāhāraparijñāy[ai] bhavatu yac=ca ki-*
2 *ñcid=dīyate sarveṣāṃ sa[ma]ṃ dīyatām=iti ‖ tat=tasya dhanaṃ vācyaṃ dattaṃ yad=yena rgavani*[1] *mudi-*
3 *te[na] śeṣam=upākkrośakaraṃ*[2] *mṛtasya yat=pārthivair=hṛyate*[3] *1 ke mūrkhatarās=tebhyo ye dṛṣṭvā dhana-*
4 *va(tāṃ) vipannānāṃ gṛhavibhavam=atyasaṃsthāṃ*[4] *na saṃtvarante pradānanavidhau*[5] *2 yady=api*
5 *bhayāni na syur=vibhavānāṃ nṛpajalāgnicorebhyāḥ*[6] *deyaṃ tath=āpi dānaṃ sarvaṃ hy=utsṛjya ga-*
6 *[nta]vyam 3 yo=va[ś]yaṃ tyakta[vya]ṃ [na] tya[ja]ti [dha]naṃ mam=aitad=iti mātvā*[7] *tya[jat]i sa ta[d=a]py=a[va]śyaṃ na*
7 *[ty]āga[pha]lāni c=āpnoti 4 ta[sm]ā[d]=etad-a[v]ekṣya svayaṃ pradātum=budho=rhati dhanāni tulye*

Rückseite.

1 *ḥ[i] parityāg[e] nyāyena varaṃ pari[tyāga](ḥ) 5 ‖ snāttrapradāna[sya] na me=sti śaktir=vaktuṃ viśālaṃ*
2 *nikhilaṃ phalaṃ [te] buddhaḥ s[v]ayaṃ [va]kṣyati te bha[v]iṣyan=Maitreyavaṃśaḥ [pha]lam=aprameyam=ity=avi-*
3 *malagātrapratilābhasaṃvartaniyāṃ pratipadaṃ samādāya vartino mahādānapate — snā-*
4 *[trasvā]mina[ḥ]*[8] *sārdhaṃ sarvair=eva yathābhyāgatair=dātṛbhor*[9]*=yo=sau bhagavacchrāvakasaṃṅgho*[10] *[j]ñā-*
5 *[nāmbu]nā prakṣāli[ta]kāyavāṅmanaḥsamudācāro rāgadveṣamohapravāhitasantati-*
6 *[s=tam=a]nantaguṇaṃ bhaga[vac]chrāvakasaṃṅghaṃ*[11] *[ya]thopakalpitena pañcānuśaṅsabhṛtasnātra-*
7 *pra[dā]nen*[12]*=opanimantrayase*[13] *tad=a[s]māc=chu[carucirapravarā[nava]dya[sn]ātrapradānād*[14]*=yat=puṇ(y)a-*

[1] Lies *bhavati*. [2] Lies *upakkrośa-*. [3] Lies *hriyate*. [4] Lies *-saṃsthaṃ*. [5] Lies *pradānavidhau*. [6] Lies *-corebhyaḥ*. [7] Lies *matvā*. [8] Das *ḥ* scheint später eingefügt zu sein. [9] Lies *dātṛbhir*. [10] Lies *-saṅgho*. [11] Lies *-saṅghaṃ*. [12] Lies *pañcānuśaṃsa-*. [13] Die Konstruktion ist in Unordnung. Zu *upanimantrayase* paßt der Vokativ *mahādānapate* in Z. 3, aber nicht *vartino* in Z. 3 und *snātrasvāminaḥ* in Z. 4. Vielleicht ist *vartī* und *snātrasvāmin* zu lesen. Einfacher würde es sein, *vartī mahādānapatiḥ snātrasvāmī* und *upanimantrayate* zu lesen. [14] Lies *chucirucira-*.

Blatt 10. Vorderseite.

1 *m=upacitaṃ tad=bhavatv=asya mahādānapateḥ sa[pa]ri[ṣa]tkasy=āyurva[rṇaba]la-*
2 *bhogai[ś]varyapakṣav[i]-*
2 *vṛddhaye=taś=ca snātrapradānād=Brahmendrādināṃ devānāṃ pūjābhinirvṛttaye*
3 *bhavatu ye c=ābhya-*
3 *tītā*[1] *kālagatā dātāras=teṣām=anena snātrapradānena cyutyupapattirviśeṣatāyai*[2]
4 *bhavatu*
4 *samāsataḥ pañcagatiparyāpannānāṃ satvānām=asmāt=snātrapradānās*[3]*=trayā-*
5 *nāṃ*[4] *[mal]*.
5 *. . [n]ā[ṃ] pravahanāyai*[5] *bhavatu ‖ samaṇṇmaharantu bhadanta*[6] *ghaṭaṃ grāha-*
6 *yāmi glanānāṃ*[7] *pratha-*
6 *mato ghaṭaṃ grāhayāmi tatanantaraṃ*[8] *glana-upasthāyakānāṃ*[9] *ta[da]nantaraṃ*
7 *ye vṛddhā*[10] *ṣa[ṣṭi]-*
7 *varṣikāṇāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi*[11] *ekonaṣaṣṭi-aṣṭa[pa]ñ[c]āśa(t)-[sa]p[tapañcāśa]t-*
8 *ṣatpañcāśa[t]-*

Rückseite.

1 *pañcapa[ñcā]śat-catu[ṣ]pañcāśat-tr[i]pañcāśat-dvā[pañcā]śat-[ekapañcāśa]t-pañcā-*
2 *śa[d]varṣ[āṇ](āṃ)*
2 *ghaṭaṃ grāhayāmi ekonapañcāśat-aṣṭacatvāriṃśat-saptaca[t]vāriṃśat-ṣatcatvā-*
3 *riṃśat-*[12]
3 *(pa)ñcacatvāriṃśat-ccatuccatvāriṃśat-tricatvāriṃśad-dvācatvāriṃśat-ekacatvāriṃśat-*
4 *catvāriṃśadvarṣā-*
4 *ṇāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi ekonacatvāriṃśat-aṣṭatriṃśat-saptatriṃśat-ṣattriṃśat-pañ-*
5 *(c)at(r)iṃ-*
5 *śac-catutriṃśat-tretriṃśad-dvātriṃśat-ekatriṃśat-triṃśadvarṣāṇāṃ ghaṭaṃ grāha-*
6 *yami ekonatriṃt-aṣṭaviṃ-*
6 *śat-saptaviṃśat-ṣadviṃśat-pañcaviṃśac-catuviṃśat-treviṃśad-dvāviṃśat-ekaviṃśad-*
7 *viṃśadvarṣāṇā(ṇi) gha-*
7 *ṭaṃ grāhayāmi ekonaviṃśat-aṣṭadaśa-saptadaśa-ṣoḍadaśa-pañcadaśa-caturddaśa-*
8 *trayo-*

[1] Lies *c=ābhyatītāḥ*. [2] Lies *-upapattiviśeṣatāyai*. [3] *nā* ist unter der Zeile eingefügt; lies *-pradānāt*. [4] Lies *trayāṇāṃ*. [5] Lies *pravāhaṇāyai*. [6] Lies *samanvāharantu bhadantāḥ*. [7] Lies *glānānāṃ*. [8] Lies *tadanantaraṃ*. [9] Lies *glānopa-*. [10] Lies *vṛddhāḥ*. [11] Die zahlreichen Schreibfehler und Verstöße gegen die Regeln der Grammatiker in der folgenden Aufzählung der Mönche nach ihrem Alter habe ich nicht verbessert. [12] Vielleicht steht *-riṃśatpa-* da.

Blatt 11. Vorderseite.

1 *(daśa)-dvādaśa-ekādaśa-daśavarṣāṇāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi navaḥvarṣāṇāṃ aṣṭavar-*
2 *ṣāṇāṃ sa[p]ta-*
2 *(va)rṣāṇāṃ ṣadvarṣāṇā[ṃ] pañcavarṣāṇāṃ caturvarṣāṇāṃ trevarṣāṇāṃ dvivar-*
3 *ṣāṇāṃ ekavarṣāṇāṃ*
3 *a[va]rṣikānāṃ ghaṭaṃ grāhayāmi — śramaṇerakānāṃ*[1] *ghaṭaṃ grāhayāmi —*
4 *samprajana*[2]

[1] Lies *śrāmaṇerakāṇāṃ*. [2] Lies *saṃprajānā*.

4 *[bhada]nta*[3] *snāyata* ‖ *pradānād*[4]*=dhi manuṣyāṇāṃ jāyate bhogavistaraḥ bhogebhyo*
jāyate darpo
5 *darpād=dharmavyatikramaḥ 1 vyatikramya ca saddharmam=avidyāndhaḥ pṛthag-*
janaḥ apāyān=tyanti[5] *yatr=eme vā-*
6 *stavyaḥ*[6] *sarvabāliśāḥ 2 tasmāc=chīlasahāyasya kāryo dānasya saṃgrahaḥ tayor=*
dvayoś=ca nirvāṇe
7 *kartavya*[7] *pariṇāmanā* [3] *śīlena sugatiṃ yāti dānais=tatr=ānugṛhyate mok-*
ṣāya praṇidhānena duḥ[kh](ā)-

Rückseite.

1 *ntam=a(dhi)gacchati 4* ‖ *ā . . rat . ḥ sa[ṅga]gaṇa(ṃ) vika[lp]ya mitrāyamānaḥ*[8]
khalu sarvalok(e) [sa](ṃsā)-
2 *rado[ṣa]ṃ vijugupsamāno mokṣābhilāṣīr*[9]*=na bhavābhilāṣī 1 pānapradānaṃ tri-*
guṇopayuktaṃ nir[ā]-
3 *[miṣaṃ] madyaguṇair=apetam saṅghāya yo dānapatir=dadāti kālena satkṛtya ca*
kalpikañ=ca 2 pha-
4 *[la]ṃ viśiṣṭaṃ muninā yathoktaṃ yatheṣṭato janmasu tasya bhuṅkte dharmār-*
thasaṃbodhirasaṃ ca [p]i-
5 *[tv]ā*[10] *tṛṣṇākṣayāc=chāntim=upaiti paścat*[11] *3* ‖[12]

[3] Lies *bhadantā* oder *bhadantāḥ*. [4] Lies *adānād*. [5] Lies *yanti*. [6] Lies *vāstavyāḥ*. [7] Lies *kartavyā*. [8] Lies *mitrāyamāṇaḥ*. [9] Lies *-bhilāsī*. [10] Lies *pītvā*. [11] Lies *paścāt*. [12] Die von späterer Hand hinzugefügten Zeilen sind etwa zu lesen:

ari bhya santatebhya mahā-
santatebhya ukusamebhya tikusumebhya mukhajaṃbhane-
bhya namo prayāśalasya dhu(?)ttu maṃndala(?)da svaha tesa.

Die kleine Handschrift umfaßt vier verschiedene Formulare. Bl. 3 V 1—6 R 1 enthält die Formeln für die Ankündigung einer Schenkung von Speise. Als Einleitung dienen 18 Strophen, in denen die Freigebigkeit gepriesen wirn. Sie sind, wie die Numerierung zeigt, in Gruppen zerlegt. Zuerst kommed 4 Gruppen von je 2, dann 2 Gruppen von je 5 Strophen. Die beiden ersten Gruppen sind im Śārdūlavikrīḍita-, die beiden folgenden im Vaṃśastha-Metrum; die fünfte Gruppe besteht aus Upajāti-, die sechste aus Āryā-Strophen. Worauf diese Gruppeneinteilung beruht, weiß ich nicht zu sagen. Das Metrum kann nicht das Entscheidende sein, da sogar aufeinanderfolgende Strophen des gleichen Metrums verschiedenen Gruppen zugewiesen werden, anderseits in dem zweiten Formulare auch Strophen verschiedenen Metrums zu einer Gruppe vereinigt sind. Jedenfalls ist diese Gruppenteilung ganz fest. In zwei Handschriften aus Qyzil, die Buddhastotras und andere lyrische, auch epische Poesie enthalten, finden sich auch Sammlungen von Versen über die Freigebigkeit. Auch hier sind die Strophen in Gruppen geteilt. In der einen Handschrift[1] kehren die Strophen 3 V 1—5, in der andern[2] die Strophen 4 V 3—R 3 als geschlossene Gruppe wieder. Die eigentliche Ankündigung

[1] Vorläufige Katalognummer 782.
[2] Vorläufige Katalognummer 828.

der Schenkung ist in Prosa abgefaßt und im Anschluß daran werden, wiederum in Prosa, Wünsche für die Wirksamkeit der Gabe zugunsten einer Reihe von menschlichen und göttlichen Wesen ausgesprochen.

Unmittelbar darauf (6 R 1—7 V 3) folgt das Formular für die Ankündigung eines *madhurapradāna* samt den üblichen Segenswünschen, in den Ausdrücken dem ersten Formular sehr ähnlich, aber kürzer gefaßt. Da eine Einleitung fehlt, ist dieser Text wohl als Substitut für die Prosa des ersten Formulars gedacht für den Fall, daß die Gabe in *madhura* bestand. *Madhura* muß hier natürlich irgendwelche süßen Stoffe bezeichnen[1], die, wie es scheint, in den Klöstern Turkestans besonders zur Herstellung von Getränken benutzt wurden. In einem andern Formular[2] werden Melasse, Honig, Zuckerrohr, Weintrauben, Kristallzucker, die drei scharfen Stoffe Ingwer, schwarzer und langer Pfeffer, und Tamarinden als Ingredienzien von Getränken, die dem Orden gespendet werden, erwähnt (*guḍarasamadhum ikṣ[u](ṃ) mṛdvikaṃ śa[r]kara[ṃ] vā tṛkaṭukarasam āṃmbla[ṃ] kalpikāṃ yo dadāti*).

Es folgen drei Gruppen von Strophen (7 V 3—8 V 3), bestehend aus zwei Śārdūlavikrīḍita-Strophen, einer einzelnen Strophe in demselben Metrum und fünf Strophen, von denen die erste ein Śloka, die nächsten drei Āryās und die letzte im Vaiśvadevī-Metrum ist. Die ersten beiden Gruppen dienen wiederum dem Preis der Freigebigkeit, die letzte feiert den Orden. Ich möchte annehmen, daß diese Strophen als Abschluß sowohl des ersten als auch des zweiten fakultativen Formulars aufzufassen sind.

Der folgende Śloka, der die Erwerbung von religiösem Verdienst empfiehlt, bildet offenbar die Einleitung des dritten Formulars, das wiederum die Ankündigung einer Speisespende in der gewöhnlichen Weise enthält (8 V 3—9 V 2). Die nächsten fünf Āryās, die der Verherrlichung des Gebens gewidmet sind (9 V 2—R 1), dürften als Schluß dieses Formulars gedacht sein.

Auf Bl. 9 R 1 beginnt dann das vierte Formular für die Ankündigung einer Schenkung von Badewasser, eingeleitet durch eine Indravajrā-Strophe, in der die unendliche Verdienstlichkeit gerade einer solchen Gabe hervorgehoben wird. Die in Prosa abgefaßte Ankündigung hält sich in dem üblichen Rahmen. Dann aber folgen noch Formeln für die Übergabe der einzelnen Wasserkrüge: 'Die Ehrwürdigen sollen bedenken[3]: Ich lasse den Krug entgegennehmen. Für die Kranken lasse ich den Krug zuerst entgegennehmen, darauf für die Krankenwärter, darauf für die Alten. Für die 60jährigen lasse ich den Krug entgegennehmen, für die 59jährigen, für die 58jährigen', und so geht es weiter bis zu den 'Einjährigen', den 'Nichtjährigen' — wobei die Jahre sich offenbar auf die Zugehörigkeit zum Orden beziehen —, und

[1] Auch in Nr. VI ist danach *tad asmān madhurapradānāt* zu ergänzen.

[2] Vorläufige Katalognummer 304.

[3] *samaṃmaharantu bhadanta* ist wohl zu *samanvāharantu bhadantāḥ* zu verbessern; vgl. die einleitende Formel bei feierlichen Erklärungen: *samanvāharatv āyuṣmān*, z. B. Nr. I V 1 R 3. Allenfalls könnte *bhadanta* in der Anrede auch für den Plural gebraucht sein; auch in Bl. 11 V 4 steht es anstatt des zu erwartenden Plurals.

schließlich den 'Novizen'. Mit der Aufforderung: 'Ehrwürdige, badet mit Bedacht[1]!' schließt dieser Abschnitt, und es folgen noch vier Ślokas und drei Upajāti-Strophen, in denen die Gabe und insbesondere die Gabe von Getränk gerühmt wird.

Das Schriftchen ist für die Kenntnis des buddhistischen Rituals von Wert und wegen der vielen Verse, die es enthält, auch für die Geschichte der späteren buddhistischen Dichtung nicht ohne Interesse; ich möchte hier aber nur auf zwei historisch wichtige Stellen näher eingehen. In dem ersten Formular (Bl. 5 R 1 ff.) wird angekündigt, daß sich der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kucīśvara, Kucimahārājan*) samt der Königin (*devī*) Svayaṃprabhā entschlossen habe, mit eigener Hand den Orden der Hörer des Erhabenen mit Speise zu erfreuen. Der Name des Königs findet sich in dem zweiten Formular (Bl. 6 R 3). Die Satzkonstruktion ist hier in Unordnung. Ein Sinn ergibt sich nur, wenn man für die Akkusative in Z. 3 die Nominative einsetzt, so daß die Übersetzung lautet: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß in dem Wunsche aus den Glücksgütern, die unsteter sind als das von des Windes Gewalt gepeitschte Wasser, als die Zunge der Schlange und das Ohr des Elefanten, das Beste zu ziehen, dieser Edle, der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kucīśvara, Kucimahārājan*) Tottika samt der Königin (*devī*) Svayaṃprabhā und den Wesen, die festgehalten sind in dem Wandel in den fünf Daseinsreichen, den Orden der Hörer des Erhabenen, der durch Moralität und andere Vorzüge ausgezeichnet ist[2], zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen, zu außergewöhnlicher Zeit gereichten Gabe von Süßigkeiten einlädt.'

Wir lernen hier also einen bisher unbekannten König von Kuci kennen, dessen Name recht unindisch klingt[3], während seine Gemahlin einen rein sanskritischen Namen führt. In den chinesischen Quellen habe ich ihn nicht gefunden. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, wird man ihn in der Zeit vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts suchen müssen.

Die zweite kleine Handschrift (Nr. XI) besteht aus 6 Blättern, die ungefähr 22.3 cm lang und 7.5 cm hoch sind. Die Maße sind also fast die

---

[1] *samprajana* kann kaum für etwas anderes stehen als *samprajānā*.

[2] Wie die Parallelstellen in Nr. X 5 R 2 ff., 9 R 4 ff., Nr. XI C V 4 ff., D R 3 ff. zeigen, ist *yosau bhagavacchrāvakasaṅghas taṃ śīlādiguṇasaṃpannam* zu lesen; die nähere Charakterisierung des Ordens ist hier weggefallen. Die etwas unübersichtliche Satzkonstruktion hat nicht nur hier, sondern auch in Nr. X 8 V 7 ff., Nr. XI A R 6 ff., Nr. XII V 2 zur Verwirrung des Textes geführt. Jetzt läßt sich leicht erkennen, daß auch in Nr. III die im Nominativ stehenden Beiwörter *pravaramatinayavinayaniyamasaṃpanno* bis *amarair abhyarcito* (V 2—4) in Wahrheit auf den Saṃgha gehen und im Akkusativ stehen sollten. Ebenso in Nr. IV R 2—3, daher hier noch *abhyarcitom* steht.

[3] Das PW. verzeichnet allerdings ein *tautika* 'Perlmuschel, Perle' aus dem Rājanirghaṇṭa und *Tottāyana, Tottāyanīya, Tauta, Tauttāyana* als Namen einer vedischen Schule, aber der Zusammenhang mit diesen Wörtern ist ganz unwahrscheinlich. Ich möchte übrigens noch darauf hinweisen, daß, wenn auch *Tottikaṃ* vollkommen deutlich dasteht, bei der häufigen Verwechslung von *ta* und *na* in dieser Schrift die wahre Namensform auch *Tontika* usw. sein könnte.

gleichen wie die der Handschrift Nr. X. Eine ganz genaue Messung ist nicht möglich, da der Rand der Blätter etwas abgestoßen ist. Daß die Handschrift aber ursprünglich nicht mit Nr. X vereinigt war, zeigt die verschiedene Form des Schnurlochs. Die Blattzahlen sind bis auf eine durch Beschädigung des linken Blattrandes völlig verloren. Auf Bl. D ist aber deutlich der Rest einer Ziffer sichtbar, die nur eine 4 oder eine 5 gewesen sein kann. Darüber findet sich der Rest einer anderen Ziffer, der wahrscheinlich die rechte Hälfte einer 10 ist. Bl. D würde danach also Bl. 14 oder 15 gewesen sein; 10 oder 11 Blätter müssen im Anfang fehlen. Das stimmt zu der Tatsache, daß Bl. A mitten im Text beginnt.

An der Handschrift haben der Reihe nach vier verschiedene Schreiber geschrieben. Die Vorderseite von Bl. A, die stark gebräunt und an den Rändern abgerieben ist, stammt von dem ältesten Schreiber. Die Schrift mit ihren aufrecht stehenden Zeichen weist noch ganz den archaischen turkestanischen Typus auf. Das *ma* zeigt noch ältere Formen als in dem Blatt Nr. 1; die Querlinie wird noch nach unten gezogen, und die Grundlinie hat bisweilen noch fast die Form eines spitzen Winkels, ein Zeichen, daß sie noch durch einen Doppelzug der Feder, zuerst von rechts nach links und dann von links nach rechts, zustande kam. Das *ya* zeigt noch die Aufstriche, von denen der mittlere bisweilen nach rechts geneigt ist; die Schleife des linken Aufstrichs fehlt noch.

Ein wenig später ist die Schrift der Rückseite von Bl. A und des Bl. B. Sie zeigt zwar immer noch durchaus den altertümlichen Charakter, aber die Querlinie des *ma* verläuft hier horizontal und berührt die rechte Vertikale, und die Grundlinie ist eine einfache Horizontale. Bisweilen findet sich aber auch noch ein älteres *ma*, z. B. in *cāsmiṃ* B R 4. Das *ya* ist noch das alte dreiteilige Zeichen, aber der linke Aufstrich ist verschleift.

Derselben Zeit gehört der dritte Schreiber an, von dem Bl. C—F V 5 stammt. Auch hier begegnet gelegentlich noch einmal die ältere Form des *ma*, z. B. in *-kāma* D R 2. Das *ya* zeigt zwar ebenfalls eine Schleife am linken Aufstrich, unterscheidet sich aber von dem *ya* des zweiten Schreibers dadurch, daß die Grundlinie nicht gerade, sondern in der Mitte nach oben gezogen ist.

Aus viel späterer Zeit stammt der Schluß der Handschrift F V 6—R 9. Das *ma* hat im allgemeinen die spätere Form mit dem bis zur Vertikale durchgezogenen oberen Querstrich und dem abgesonderten unteren Querstrich, doch ist die mittlere Querlinie öfter nur halb durchgezogen wie in der Schrift von Nr. X, und in *malā-* F R 3 berührt auch die obere Querlinie die Vertikale nicht ganz. Auch das *ya* ist für gewöhnlich das spätere Zeichen, doch kommen auch ältere Formen mit mehr oder weniger geraden Aufstrichen vor; siehe *āropayen* F V 9, *yo* R 2, besonders *ya* R 5, *yaś* R 5. Dieser Schluß dürfte daher in derselben Zeit geschrieben sein wie die Handschrift Nr. X.

Der Text, in dem besonders der Nachtrag von Schreibfehlern wimmelt, lautet:

Blatt A. Vorderseite.

1 . . . . . *ma narak[e]ṣu ga[n]dh . . . . . y . [k]ṣu[m]. pr(e)[t](e)ṣu m . .*
. . . . . *[y] . . . . . .*

2 . . . . . *khais = tath[ā]gato = rhāṃ*[1] *samyaksaṃbuddhaiḥ sarvvānārtthaṃ pratiṣiddhaṃ sarvvadharmāvabodhabalanervv[ā]*[2] . .

3 . . . . *[l] . [p]. tasya nirodhanervvānasya*[3] *praptiḥ sparśaḥ pratilābhāyaṃ*[4] *bhavatu* ⁂
vandāmi śirasā pā . .

4 . . . . . *sarvvasne[he]na yuṣmāṃ*[5] *saṃbodhay[ā]my = aham durllabhaṃ hi manuṣyatvaṃ buddhotpādaṃ sudu[rlla]-*

5 *(bham)*[6] *. . . . prāpya manuṣyatvaṃ śāsanañ = ca mahāmuneḥ śāsane = bhiratis*[7] *= tasmād = vyayadhyaṃ*[8] *svahitais = sadā [i]*[9] . .

6 . . . . *[te] = pi ca saddharma asaddharma*[10] *pravarddhate vinaśyante hi saṃnmitraḥ*[11]
mārgāmārganidarśakaḥ[12] *4 kṣī(ya)-*

7 *(ty = ā)yur = ahorātraṃ yauvanañ = c = opajīryate ārogya[ṃ] vyadhayo*[13] *ghnanti saṃpattiñ = ca vipattayaḥ 5 utpa . .*

8 . . . . *pāp[e] vā saddharmasya . . . . . avijñāya muner = vvākyam = adharme*[14] *dharmasaṃ[ɟ](ñ)i[taḥ 6]* ‖ ⊛ ‖

Rückseite.

1 *(si)ddham* ∋ *dā[naṃ] yena sva[rgo] = vapt[o]*[15] *vic[i]dhasukhavibhavanicay(o) narāmarapūjit(aḥ)*

2 . . . . *prāpti*[16] *hetur = dānaṃ divi bhuvi ca suhṛd = anupamaṃ dṛḍhaṃ hy = anugāmikaṃ dāridryā(gni)ṃ*

3 *m(ā)t[s]aryyārtthaṃ*[17] *praśamayati hi jalavāṃ*[18] *munīndraniṣevitaṃ tasmād = deyaṃ śaktyā dānaṃ pha(la)-*

4 *(m = a)nupamam = abhilaṣata*[19] *sadā parayā mudā: 1 tadārtthaṃm*[20] *= abhisambodhayāmi ya-*

5 *[d = a]yaṃ mahādānapati*[21] *satpuruṣasaṃsarggopabṛhitāyātanaprasādasaṃdohaḥ*[22] *su[gṛ]-*

6 *(hī)tanāmadheyaḥ Kucimahārā[ja]*[23] *sārd[dh]aṃ sarvvai*[24] *pañcagatiparyyāpannai*[25] *sat[v]aiḥ yo = sau [bhaga](va)-*

[1] Gemeint ist wohl *tathāgatair arhadbhiḥ.* [2] Richtig *-nirvāṇ.*; *nervāṃ* ist die im Toch. und Kuc. gebräuchliche Form. [3] Richtig *-nirvāṇasya.* [4] Lies *prāptiḥ* und *pratilābho* oder *prāptisparśapratilābhāya.* [5] Gewöhnliche Schreibung für *yuṣmān.* [6] Richtig *buddhotpādaḥ sudurllabhaḥ.* [7] Lies *-ratais.* [8] Lies *vyāyamyaṃ?* [9] *i* ist unsicher; man erwartet die Ziffer 3. [10] Lies *saddharmaḥ asaddharmaḥ.* [11] Lies *sanmitrāḥ.* [12] Lies *-nidarśakāḥ.* [13] Lies *vyādhayo.* [14] Lies *adharmo.* [15] Lies *-vāpto*; die Schreibung mit kurzem *a* ist bei Formen von *avāp* gewöhnlich. [16] Lies *prāpter.* [17] Lies *mātsaryyotthaṃ?* [18] Lies etwa *jalam = iva tan.* [19] Lies *abhilaṣatā.* [20] Lies *tadarttham.* [21] Lies *-patiḥ.* [22] Lies *-bṛṃhitāyatana-.* [23] Richtig *-mahārājaḥ.* [24] Lies *sarvvaiḥ.* [25] Lies *-pannaiḥ.*

Blatt B. Vorderseite.

1 *[cchrā]vakasaṅgh[o] yattra t[e] pudgala*[1] *sūtravinayābhidharmagrahaṇadhāraṇavicāṇa[ka]-*

2 *[rma]pratipattikuśalāḥ*[2] *śīlādiguṇanidhānabhūtā rāgādoṣavināśanatatparā*[3] *[a]-*

[1] Lies *pudgalāḥ.* [2] Lies *-vicāraṇa-.* [3] Lies *rāgadoṣa-.*

3 . . *rarṣiśāsanadhūrdhara*[4] *anantaguṇa*[5] *tathāgataśrāvakasaṅghaṃ jaṅgamam=iva pūṇya-*
4 *k[ṣ]ettraṃ*[6] *anena anavadyena annapānena saṃtarpayati anena dānena asy=aivanā-*
5 *(mno*[7] *dā)napate*[8] *āyurvarṇṇabalabhogaiśvaryyaparivārapakṣayaśovivṛddhi*[9] *bhavatu ta-*
6 *(th=ānena d)ānena B[r]ah[m]endr[ā]surend[r]aguhyagendrādināṃ*[10] *devadānāṃ*[11] *c=āsuragar(u)ḍagandharva-*

Rückseite.

1 *(kinna)[rama]h[o]ragayakṣarā[k]ṣasānām=[o]jovivṛddhir=bhavatu anena ca a[me]-*
2 *papradā[ne]-*
(na)[12] *abhyatītakālagatānāṃ dānapatināṃ*[13] *Suvarṇapuṣpaprabhṛtināṃṃ*[14]*=upapat-*
3 *tiviśeṣa-*
[tā]yāṃ[15] *bhavatu tath=ānena dānena Kucivişayaparipālakānāṃ devatānām=anu-*
4 *(gra)hāya bhavatu ye c=āsmiṃ*[16] *saṅghārāme sīmaparipālakā devatā stūpaśālasā-*
5 *(mī)[ci]paryyanadevatā*[17] *tāsām=api devadānāṃ*[18] *ojovimānavivṛddhir=bhavatu pañ-*
cagati-
6 *(pary)yāpannānāñ=ca satvānāṃ caturāhāraparijñāyai bhavatu ||*

[4] Lies *-dhūrdharāḥ*; das *akṣara* vor *rarṣi-* ist kaum als *ma* zu lesen. [5] Lies *tam=anantaguṇaṃ*. [6] Lies *puṇyakṣettram*. [7] Lies *-aivaṇṇāmno*. [8] Lies *dānapater*. [9] Lies *-vivṛddhir*. [10] Lies *-guhyake-* [11] Lies *devatānāṃ*. [12] Lies *ameyapradānena*. [13] Lies *-patīnāṃ*. [14] Lies *-prabhṛtīnām*. [15] Lies *-viśeṣatāyai*. [16] Richtig *yās=c=āsmin*. [17] Lies *-paryyaṇadevatās*; die Schreibung *śāla* ist konstant. [18] Lies *devatānām*.

Blatt C. Vorderseite.

1 *(śa)[kyaṃ] maṇḍayitu[ṃ] yathā na vadanachāyā*[1] *jalāntarggat[ā] vaktre yaḥ kriyate tu maṇḍanavidhi-*
2 *[s=ta]smiṃ*[2] *sa utpadyate tadvad=yac=chramaṇadvijātiṣu dhanaṃ vinyasyate śraddhayā tat=tasmiṃ*[2] *paraloka-*
3 *[to]yapatite bimbe samutpadyate 1 || iti mahādānapati*[3] *inthunnāmenaḥ*[4] *sārddhaṃ sarvvai*[5] *ye*
4 *[k](e)cana bhikṣusaṃghasy=ālpena vā bahūna va*[6] *anugrahaṃ kurvvanti taiḥ sarvvebhi*[7] *sarddha*[8] *yo=yaṃ bha-*
5 *gavacchrāvakasaṃghaḥ śīlasamādhiḥprajñāvimuktijñānadarśśanasaṃpannas*[9]*=taṃ tādṛśam=bhagava-*
6 *[cchr]āvakasaṃgham=anena varṇṇagandharasopapeten*[10]*=ākālikena pānakappradānen=opanima-*

Rückseite.

1 *[nt]rayati yad=asmāt=pānakappradānād=yat=puṇya*[11] *puṇyābhiṣyandaṃ*[12] *kuśalaṃ kuśalābhiṣyandaṃ*[13] *tad=bhava-*
2 *tv=asya mahādānapatis*[14]*=saparişaṭkasy*[15]*=āyurvārṇṇabalabhogaiśvaryyaparivārapakṣavivṛddhaye*[16] *catu-*

[1] Lies *-cchāyā*. [2] Gewöhnliche Schreibung für *tasmin*. [3] Lies *-patir*. [4] Für *itthannāmena*, richtig *itthaṃnāmā*. [5] Lies *sarvvair*. [6] Lies *bahunā vā*. [7] Lies *sarvvebhiḥ*, richtig *sarvaiḥ*. [8] Lies *sārddhaṃ*. [9] Lies *-samādhiprajñā-*. [10] Lies *-rasopeten-*. [11] Lies *puṇyaṃ*. [12] Richtig *-ṣyandaḥ*. [13] Richtig *-ṣyandas*. [14] Lies *-pates*. [15] Richtig *saparişatkasy-*. [16] Lies *-varṇṇa-*.

3 *r[ṇṇ]āñ=ca rasānāṃ prāptisparśanappratividhāyai*[17] *naiṣkrāmyarasasya*[18] *pravi-*
4 *vekarasasya vy[u]paśamarasa-*
4 *[s]ya saṃbodhirasasya tath=ānena pānakappradānena buddhaśāsanābhipprasan-*
5 *nānāṃ devanāgaya-*
5 *[kṣā]ṇāṃ pūjāyai bhavatu [yā]ś=c=eha r[ā]jyadevatā nagaradevata*[19] *saṃghārā-*
6 *(ma)paripālakadevatā*[20] *tāsām=api devatānāṃ pūjāyai bhavatu ye c=ābhyatitakā-*
laṃgatadāya[ka]-

[17] Richtig *-prativedhāya.* [18] Richtig *naiṣkramya-.* [19] Lies *-devatāḥ.* [20] Lies *devatās.*

Blatt D. Vorderseite.

1 *(dā)napatayaḥ*[1] *teṣāṃ gatisthānantar[o]papattiviśeṣatāyai*[2] *bhavatu samasato*[3] *=nena*
2 *pānaka[ppra]-*
2 *(dā)nena*[4] *pañcagatiparyyāpannānāñ=ca satvānaṃ tṛnnatṛṣṇavyapacchedā*[5] *bhavatu‖*
3 *daśabaladha-*
3 *raśiṣyebhyaś=śilaśamajñānasukṛtakāryyebhya*[6] *bhavatṛṣṇārahitebhyo*[7] *dadāti yaḥ*
4 *pānaka-*
4 *m=udāram 1 maṇikanakarajatabhaṇḍaiḥ*[8] *pibanti pānāni te manojñāni divi bhuvi*
5 *sukhasaubhāgyaṃ sphītam=api rasaṃ labhanti sadā*[9] *2 saṃbodhipraśamarasaṃ*
vimuktirasam=utta-
6 *maṃ ca yat=pravaram*[10] *pānakadānād=dātā labhati ca tṛṣṇākṣayam=aśeṣa*[11] *3 ‖*

Rückseite.

1 *[ta]da(r)ttham=abhisa[ṃ]b[o]dhayāmi [ya]d=āya(ṃ)*[12] *h[e]tuphalābh[i]jñaḥ kāyabh[o]-*
2 *gajīvit[e]bhyaḥ sāra[m]=(ā)-*
2 *dātukāma itthannāmo*[13] *mahādānapatiḥ sārddhaṃ sarvvaiḥ Kaucyair=dāyakadā-*
3 *napatibhir=yye c=e-*
3 *ha bhikṣusaṃghosy*[14] *=opasthākarmmaṇy*[15] *=udyuktās=taiḥ sarvvaiḥ sārddhaṃ yo=sau*
4 *bhagavacchrāvakasaṃgho ya-*
4 *ttra te pudgalāḥ pañcopādānaskandhabhāranikṣiptāḥ pañcendriyatikṣīkṛtāḥ*[16]
5 *pañcaba-*
5 *labalinaḥ pañcabhayanirmuktāḥ pañcagatisamatikkrāntās=taṃ tādṛśaṃ bhagavac-*
6 *chrāvaka-*
6 *[saṃ]gham=anena varṇṇagandharasopapeten*[17] *=āhārappradān*[18] *=ābhinimantrayati*
7 *anen=āhāra-*
7 *[ppra]dānen=āsy=aiva tāvan=mahādānapatiḥ*[19] *saparīṣaṭkasy*[20] *=āhāroparama[ṇ]i-*
rodhanirvvā-

[1] Lies *-ābhyatīta-.* [2] Lies *-sthānāntaro-.* [3] Lies *samāsato.* [4] Lies *-ppradānena.* [5] Gemeint ist *tisṛṇāṃ tṛṣṇānāṃ vyapacchedāya.* [6] Lies *-kāryyebhyaḥ.* [7] Die andere Handschrift (s. S. 24) liest anstatt der Dative die Genetive *-śiṣyāṇāṃ, -kāryāṇāṃ, -rahitānāṃ.* [8] Lies *-bhāṇḍaiḥ* wie in der anderen Handschrift. [9] Die andere Handschrift liest *avirasaṃ labhati dāt(ā).* [10] Ebenso die andere Handschrift; richtig *yaḥ pravaraḥ.* [11] Lies *aśeṣam.* [12] Lies *ayaṃ.* [13] Lies *-nāmā.* [14] Lies *-saṃghasy-.* [15] Lies *-opasthānakarmmaṇy.* [16] Vgl. pali *tikkhindriya.* [17] Lies *-rasopeten-.* [18] Lies *-pradānen-.* [19] Lies *-pateḥ.* [20] Richtig *saparīṣatkasy-.*

Blatt E. Vorderseite.

1 [ṇa]*prat*[*i*]*v*[*e*]*dhāyai*[1] *bhavatu tath*=*ān*[*e*]*n*=*āhārappradānena Maittrey*[*ā*]*dīnāṃ*
2 *bodhisatvānāṃ kṣipprā-*
(*bhi*)*jñāy*=*āstu*[2] *Brahma-Śakkrādīnāṃ devagaṇānām*=*ojobalavimānavivṛddhaye*[3]
3 *bhavatu vivṛddho-*
jobalavimānam=*bhutvā*[4] *sarvve danapativargge*[5] *kṛtsnañ*=*ca satvasamudraṃ rak-*
4 *ṣaṇe yatnavanto*
bhavantu tath=*āddhvatītakālaṃgatadāyakadānapatīnāṃ*[6] *gatisthānantaropapattivi-*
5 [*śe*]*ṣatāyai*[7] *bhavatu yadi tu kathañcid*=*anaśvāsikāt*[8]=*karmmaṇo hīnagatijanma-*
saṃbandha
6 [*syā*]*t*=*tata*[9] *ppraṇītajanmasaṃbandhir*=*astu*[10] *praṇītāt*=*praṇītataraṃ*[11] *iha rājyade-*
vatā nagara-
7 (*de*)[*vatā*][12] *saṃgh*[*ā*]*ramast*[*ū*]*pasāmīciprahāṇaśāladevatā*[13] *tāsāṃ devatanāṃ*[14]
pūjāyai bhava[*t*](*u*)

Rückseite.

1 . . . .[*s*]. *tasm*[*ā*]*d*[15]=*āhārappradānāt*=*sarvvasatvānāṃ caturāh*[*ā*]*rapajñāyai*[16] *bha-*
vatu yac=*ca da*[*ha*][17][*k*](*iñ*)[*c*](*i*)-
2 (*d*)=[*d*](*ī*)*yate sarvvebhyaḥ samaṃ dīyatām*=*iti* ‖ *bāladivākaradviṣaṃ*[18] *pūrṇacan-*
dravadanaṃ mattagajendra-
3 *v*[*i*]*kkramaṃ padmapattranayanam abdharanisvanaṃ jinaṃ śaṅkhakundadaśanaṃ*
staumi samakṣato ya-
4 *thā nirvṛti*[19] *gatam*=*api 1 kāmasukhaṃ śubhaṃ tathā janmasaṃkṣayasukhaṃ*
tvaṃmatakāriṇāṃ[20] *nṛṇāṃ*
5 *hastasaṃstam*[21]=*akhilam kāmasukhaṃ tu tair*=*vvibho labhyate na kunarair*=*yye*
na ramanti te
6 [*ma*]*te kiṃ punaḥś*[22]=*śamasukham 2 ye tava śāsanaṃ mune n*=*āśrayanti kuna-*
rās=*te parivañcitaś*[23]=*ci-*
7 [*raṃ*] *saṃbhramanti gatiṣu ye tu varaṃ śrayaṃti te śāsanaṃ supuruṣās*=*te bha-*
vasaṃkṣayaṃ dhruvaṃ yānti ni-
8 (*rvṛ*)*tisukham 3 sarvvam*=*idaṃ jagat*=*sadā svātmasaukhyāniratas*[24]=*tvan*=*nara-*
damyasārathe lokasaukhya-

[1] Richtig *-prativedhāya.* [2] Lies *-bhijñāyā astu.* [3] *vṛ* ist unter der Zeile eingefügt. [4] Lies *vivṛddhaujobalavimānā bhūtvā.* [5] Lies *dānapativarggaṃ.* [6] Lies *-āddhvātīta-*?; der gewöhnliche Ausdruck ist *abhyatīta.* [7] Lies *-sthānāntaro-.* [8] Lies *anāśvāsikatāt?* [9] Lies *tataḥ.* [10] Richtig *-saṃbandho*=*stu.* [11] Lies *-taraḥ.* [12] Lies *-devatāḥ.* [13] Lies *saṃghārāma-*; richtig *-pradhānaśālā-*; aber hier stets *śāla*; lies *-devatās.* [14] Lies *devatānāṃ.* [15] Vielleicht ist *samāsato*=*smād* zu lesen. [16] Lies *-parijñāyai.* [17] Lies *iha?* [18] Lies *-karatviṣaṃ.* [19] Lies *nirvṛtiṃ.* [20] Lies *tvanmata-.* [21] Lies *-saṃstham.* [22] Lies *punaḥ.* [23] Lies *-vañcitāś.* [24] Lies *-saukhyaniratam.*

Blatt F. Vorderseite.

1 [*ni*]*rataḥ tac*=*ca kudarśanair*=*hato*[1] *n*=*āvagacchati jagat*=*tena na gacchate drutaṃ*
tvā[2] *jinendra śaraṇam 4*
2 *tva*(*ṃ*) *parasatvapīḍayā pīḍase*[3] *jina yathā stair*[4]=*vyasanair*=*jagat*=*tathā pīḍyate*
na sabhṛśam[5] *svāṃ*[6] *vyasan*[*ai*](*ḥ*)

[1] Lies *hataṃ.* [2] Lies *tvāṃ.* [3] Lies *pīḍyase.* [4] Lies *svair.* [5] Lies *su-bhṛśam.* [6] Lies *svair.*

3 *saduḥkhitaṃ*[7] *tuṣyate na tu tathā tvaṃ paraduḥkhanāśanān*[8] *= tuṣyase na*[9] *yathā 5 nāśayitu-*

4 *n = na t = tama*[10] *śakkyate dinakarai*[11] *saptabhir = udgatais = tathā candramaṇḍalaśatai*[12] *yat = tava vāgabhasti-*

5 *bhir*[13] *= naśyate jina mahan = mohamayaṃ manastamo dehināṃ hṛdi gatam 6* ‖

6 *śataṃ sahasraṇi*[14] *suvarṇṇaniṣkā jāmbūnadā n = āsyā sāmā*[15] *bhavanti ye buddhacaityeṣu prasannacittā*[16] *pa[da](ṃ)*

7 *[vi]hāre samatikramaṃtti*[17] *1 śataṃ sahasraṇi*[18] *suvarṇapiṇḍā*[19] *jāmbūnadā n = asya sama*[20] *bhavanti yo buddha-*

8 *[cai]tyeṣu prasannacittā āropayes = mṛtikapiṇḍam = akam*[21] *2 śa sāhasraṇi*[22] *suvarṇamūṭāṃ*[23] *jāmbūna(dā)*

9 *(n = ā)s[y]a sama*[24] *bhavanti yo [buddha]caityeṣu prasa[n]nacitta [ā]ropayen = muktapuṣpakarāśim*[25] *3 śataṃ saha[s](rā)-*

Rückseite.

1 *(ṇi s)u(var)[ṇa]k . . y . j(ā)[m]bunad[ā n = ā]sya sa[mā] bhava[nt](i) yo buddha-c[ai]ty[e]ṣu (p)r(a)sannac[i]tta[ḥ] pradipa[dā]na(ṃ) [pra]ka(roti)*

2 *(vi)dvān 4 śataṃ sahasraṇi*[26] *suvarṇa[v] . hā*[27] *[jā]mbūnadā n = asya sama bhavatti*[28] *yo buddhacaityeṣu prasanna[ci]-*

3 *[tto] malāviharaṃ prakarovi tidvam*[29] *5 sataṃ sahasraṇi*[30] *suvarṇaparvvatā sumero sama n = āsya sāma*[31] *bhava(nti)*

4 *yo buddhacaityeṣu prasannacitta āropayec = chattradhvajo patakam*[32] *6 eṣ = āho dakṣiṇā prokta apprameya*

5 *(ta)thāgata ya mudrakalpe*[33] *saṃbuddhe sārtthavahe*[34] *hy = anuttare 7 tiṣṭhatta pujāyed*[35] *= yaś = ca yaś = c = āpi parinirvṛtam*

6 *[sa]me cittaprasade*[36] *hi n = āsti puṇyaviśeṣata*[37] *8 na hi citte prasanne = smiṃn = alpā bhavati dakṣiṇā ta-*

7 *thāgate v[ā]*[38] *saṃbuddhe buddhāna śrāvakaś*[39] *= ca ye 9 evaṃ hy = acittitā buddhā buddhadharmasya cittitā aci-*

8 *[tt](i)te prasādy = eha vipakaḥ syād = acittita*[40] *10 teṣām = acittitānām*[41] *= epratihatadharmacakkravarttīna(m)*[42]

9 *[sa]myaksaṃbud[dh]ānā*[43] *n = ālaṃ guṇaparam*[44] *= adhigattum*[45] *11* ‖ ‖

[7] Lies *suduḥkhitaṃ*. [8] Lies *-nāśanāt*. [9] Vor oder hinter *na* fehlt eine Silbe; lies etwa *tuṣyase = nagha*. [10] Lies *na tat = tamaḥ*. [11] Lies *-karaiḥ*. [12] Lies *-śataiḥ*. [13] Lies *vāggabhastiblir*. [14] Lies *sahasrāṇi*. [15] Lies *n = āsya samā*. [16] Lies *-cittāḥ*. [17] Lies *samabhikramante?* [18] Lies *sahasrāṇi*. [19] Über *ṇḍā* stehen zwei nebeneinandergesetzte Punkte. [20] Lies *n = āsya °samā*. [21] Lies *-citta āropayen = mṛttikapiṇḍam = ekam*. [22] Lies *śataṃ sahasrāṇi*. [23] Lies *-mūṭā*. [24] Lies *samā*. [25] Lies *muktakapusparāśim?* vgl. sk. *muktāpuspa*. [26] Lies *sahasrāṇi*. [27] Lies *suvarṇavāhā?* [28] Lies *n = āsya samā bhavanti*. [29] Lies *mālāvihāraṃ (?) prakaroti vidvān*. [30] Lies *sahasrāṇi*. [31] Lies *meroḥ samā n = āsya samā*. [32] Lies *chattradhvajau patākām*. [33] Lies *proktā apprameyā tathāgate yā bhadrakalpe*. [34] Lies *sārtthavāhe*. [35] Lies *tiṣthantaṃ pūjayed*. [36] Lies *-prasāde*. [37] Lies *-viśeṣatā*. [38] Lies *ca*. [39] Lies *buddhānāṃ śrāvakāś*. [40] Lies etwa *evaṃ hy = acintitā buddhā buddhadharmo = py = acintitaḥ acintitān prasādy = eha vipākaḥ syād = acintitaḥ*. [41] Lies *acintitānām*. [42] Lies *apratihata-*. Lies *-varttīnām*! Über *dharma* stehen zwei nebeneinandergesetzte Punkte. [43] Lies *-buddhānāṃ*. [44] Lies *-pāram*. [45] Lies *-gantum*.

Die Gliederung des Textes in vier gesonderte Teile, auf die die Verschiedenheit der Schrift führt, wird durch den Inhalt bestätigt. Die ersten drei Teile enthalten wiederum Formulare für die Ankündigung von Gaben. Von dem ersten Formular sind aber auf der Vorderseite von Bl. A nur der Schluß der in Prosa abgefaßten Segenswünsche und sechs Ślokas erhalten, in denen zum Eifer ermahnt und auf den Verfall der Religion hingewiesen wird. Das zweite Formular, das die Rückseite von Bl. A und Bl. B füllt, dient der Ankündigung einer Spende von Speise und Trank in der gewöhnlichen Art. Die Einleitung bildet eine Strophe im Bhujaṅgavijṛmbhita-Metrum. Die sonst üblichen Schlußstrophen fehlen hier. Der dritte Text, von Bl. CV 1 bis FV 5 reichend, umfaßt zwei Formulare. In dem ersten wird eine Gabe von Getränk, in dem zweiten eine Gabe von Speise angekündigt. Der Prosa des ersten Formulars geht eine Strophe im Śārdūlavikrīḍita-Metrum voraus, den Schluß bilden drei Āryās, in denen, wie zum Teil auch in den Segenswünschen der Prosa, auf den besonderen Charakter der Gabe Bezug genommen wird. Diese drei Āryās kehren in einem andern Formular[1], noch um drei weitere Āryās vermehrt, wieder. Das zweite Formular entbehrt der einleitenden Strophen, hat dafür aber am Schluß ein Buddhastotra in sechs Strophen in einem mir unbekannten Metrum von 15 Silben im Pāda. Der Nachtrag endlich, der von FV 6 bis R 9 geht, besteht aus 11 Strophen, 6 in Upajāti, 4 Ślokas und einer Āryā, die wieder den unermeßlichen Wert einer Gabe an den Orden betonen.

Angaben von historischem Interesse bietet nur das zweite Formular: 'Darum tue ich kund und zu wissen, daß dieser große Gabenherr, der die Fülle der Klarheit seiner Sinne durch den Verkehr mit guten Leuten verstärkt hat, der Großkönig von Kuci (*Kucimahārāja*), dessen Name zum Heile genannt wird[2], zusammen mit allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen, den Orden der Hörer des Erhabenen, in dem die einzelnen in den Mitteln zum Erlernen, Behalten und Durchforschen von Sūtra, Vinaya und Abhidharma erfahren sind, Schatzkammern der Moralität und anderer Tugenden, nur darauf bedacht, Liebe und Haß zu vernichten, Träger der Lehre des . . . Sehers — diesen durch unendliche Vorzüge ausgezeichneten Orden der Hörer des Tathāgata, der einem wandelnden Felde des Verdienstes gleicht, mit diesem tadellosen Essen und Trank erfreut. Wegen dieser Gabe soll diesem Gabenherrn N. N. Mehrung sein an Leben, Aussehen und Kraft, an Besitz und Herrschaft, an Gefolge und Anhängerschaft und Ruhm. Und gleicherweise soll wegen dieser Gabe den Göttern, Brahman, Indra, dem Herrn der Asuras, dem Herrn der Guhyakas und den übrigen und den Asuras, Garuḍas, Gandharvas, Kinnaras, Mahoragas, Yakṣas und Rākṣasas Mehrung der Kraft sein. Und (das Verdienst) wegen dieser unermeßlichen Gabe soll den dahingegangenen verstorbenen Gabenherren mit Suvarṇapuṣpa an der Spitze zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen. Gleicherweise soll (das Verdienst) wegen dieser Gabe den Göttern, die das Reich von Kuci beschirmen, zur Förderung gereichen, und auch den Göttern, die in dieser Ordensniederlassung die den Bezirk schirmenden Götter

[1] Vorläufige Katalognummer 304.

[2] Für die Bedeutung von *sugṛhītanāmadheya* siehe Lévi, J. A. 33, 165 ff.

und die Götter der Stūpas, der Hallen, der *sāmīcis* und der Zellen sind[1], auch diesen soll Mehrung ihrer Kraft und ihrer Götterpaläste sein. Und den Wesen, die in den fünf Daseinsreichen umherwandern, soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten[2] gereichen.'

Der Text zeigt, daß das Formular für den Gebrauch der Mönche in den Klöstern von Kuci bestimmt war. Der Name des Kucimahārāja ist hier nicht erwähnt, und die Titel, die er hier erhält, sind nicht die gewöhnlichen der späteren Zeit. Der Titel *Kuciśvara* fehlt, dafür erhält er das Beiwort *sugṛhītanāmadheya*, das bis in die Zeit der Kṣatrapas zurückgeht. Diese Abweichung in der Titulatur mag zufällig sein, doch ist es beachtenswert, daß auch Vasuyaśas in Nr. I nur *Kucimahārāja* genannt wird, während Artep (Nr. VIII), Tottika (Nr. X), Suvarṇapuṣpa (Nr. IV) und vielleicht auch Suvarṇadeva (Nr. VI) den Titel *Kucīśvara Kucimahārāja* erhalten. Der Titel *Kucīśvara* kommt jedenfalls bis jetzt nur in Dokumenten in der späteren Schrift vor.

An der Spitze der verstorbenen Gabenherren, denen die Schenkung zu einer vorzüglichen Wiedergeburt verhelfen soll, wird Suvarṇapuṣpa genannt. Man könnte zunächst versucht sein, in diesem Suvarṇapuṣpa den Suvarṇapuṣpa zu sehen, dessen Name sich mit Sicherheit in dem Formular Nr. IV wiederherstellen läßt, sowie den Swarnabūṣpe der in der Sprache von Kuci abgefaßten Holztafel, dessen Identität mit dem Su-fa-po-küe der Chinesen LÉVI, JA. XI, 2, 319ff. überzeugend nachgewiesen hat. Dem aber stellen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Su-fa-po-küe-Suvarṇapuṣpa war der Vater des Suvarṇadeva, der zwischen 618 und 630, nach dem Tode seines Vaters, den Thron bestieg. Nach unserem Formular war Suvarṇapuṣpa verstorben; der Ausdruck *abhyatītakālagatānāṃ dānapat(ī)nāṃ Suvarṇapuṣpaprabhṛtīnām* macht es sogar wahrscheinlich, daß man ihn als vor langer Zeit verstorben ansah. Das Formular könnte also auf keinen Fall früher als 618 geschrieben sein, das aber ist nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis der turkestanischen Paläographie unmöglich. Wie oben bemerkt, ist unser Formular in einer Schrift geschrieben, die, wenn sich auch vorläufig noch kein absolutes Datum für sie angeben läßt, jedenfalls viel älter ist als die

[1] *ye cāsmiṃ saṅghārāme sīmaparipālakā devatā stūpaśālasāmīciparyyanadevatā(ḥ)*; ähnlich Nr. X 6 V 5 f. *iha rājye rājyadevatā yā nagarasaṅghārāmaśālacatuśśālasāmīciparyaṇadevatāḥ*, CR 5 f. *iha rājyadevatā nagaradevat(āḥ) saṃghārāmadevat(ā) stūpasāmīcisīmaparipālakadevatā(ḥ)*; EV 6 f. *iha rājyadevatā nagaradevatā(ḥ) saṃghārāmastūpasāmīciprahāṇaśāladevatā(ḥ)*. Auch in Nr. VIII Bl. 58 V 3 ist, wie ich jetzt sehe, *-lasālasāmīcistu(pa)-* zu lesen. Aus diesen Stellen geht hervor, daß *sāmīci* und *paryaṇa* irgendwelche mit dem Kloster in Verbindung stehende Gebäude bezeichnen müssen. Da *sāmīci* nicht nur vor *paryaṇa*, sondern auch vor *sīman*, *prahāṇaśāla* (d. i. *pradhānaśālā* 'Meditationshalle') und *stū(pa)* und hinter *śāla*, *catuśśāla* und *stūpa* erscheint, muß es ein selbständiger Ausdruck sein. Im Pali findet sich *sāmīcikamma* öfter in der Verbindung *abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikammaṃ* (z. B. Cullav. 1, 27, 1; 6, 6, 4; 10, 1, 4), und Hārāvalī 134 wird *sāmīcī* in der Bedeutung von *vandanā* gelehrt; *sāmīci* ist daher hier vielleicht eine Halle, die für die Verehrung des Buddha bestimmt war. *Paryaṇa* oder *paryana* ist im Toch. und in der Sprache von Kuci *paryāṃ*, das meist in Verbindung mit *leṃ* = *layana* erscheint und offenbar 'Zelle' bedeutet; siehe z. B. Tocharische Sprachreste 153 a 1 (*leṇa*)*ṣ l*[*e*]*nac paryāṅaṣ paryānac* 'von Höhle zu Höhle, von Zelle zu Zelle'; 148 b 6 *wyā*(*ra*)*ṃ saṃkrāmaṃ le paryānaṃ* = *vihāre saṅghārāme layane paryaṇe*; 260 b 5 *leṃ paryāṃ wyār saṅkrām ypantṛa* 'sie machen einen Vihāra, einen Saṅghārāma, eine Höhle, eine Zelle'; 105 b 3; 285 b 4; 452 b 5. Im Pali entspricht der Bedeutung nach *pariveṇa*.

[2] Im Pali *kabaḷiṅkāra āhāra, phassāhāra, manosañcetanāhāra, viññāṇāhāra*.

Schrift der Formulare Nr. IV und VI, die augenscheinlich Suvarṇapuṣpa und Suvarṇadeva als die zur Zeit der Niederschrift regierenden Könige nennen.

Wir werden so zu dem Schlusse gedrängt, daß es zwei Könige von Kuci mit dem Namen Suvarṇapuṣpa gegeben hat, der eine der Vorgänger des Suvarṇadeva, der andere jedenfalls geraume Zeit, vielleicht Jahrhunderte vor ihm lebend. Bei dieser Auffassung löst sich, wie mir scheint, auch eine Schwierigkeit, die die Angaben Hüan-tsangs über Suvarṇapuṣpa bereiten. In seiner Beschreibung von Kuci sagt er nach der Übersetzung von Julien (I, 4 f.):

'Au nord d'une ville qui est située sur les frontières orientales du royaume, il y avait jadis, devant un temple des dieux, un grand lac de dragons. Les dragons se métamorphosèrent et s'accouplèrent avec des juments. Elles mirent bas des poulains qui tenaient de la nature du dragon. Ils étaient méchants, emportés et difficiles à dompter; mais les rejetons de ces poulains-dragons devinrent doux et dociles. C'est pourquoi ce royaume produit un grand nombre d'excellents chevaux. Si l'on consulte les anciennes descriptions de ce pays, on y lit ce qui suit: »Dans ces derniers temps, il y avait un roi surnommé *Fleur d'or*, qui montrait, dans ses lois, une rare pénétration. Il sut toucher les dragons et les atteler à son char. Quand il voulait se rendre invisible, il frappait leurs oreilles avec son fouet et disparaissait subitement. Depuis cette époque, jusqu'à ce jour, la ville ne possède point de puits, de sorte que les habitants vont prendre dans le lac l'eau dont ils ont besoin. Les dragons s'étant métamorphosés en hommes, s'unirent avec des femmes du pays, et ils en eurent des enfants forts et courageux, qui pouvaient atteindre, à la course, les chevaux les plus agiles. Ces relations s'étant étendues peu à peu, tous les hommes appartinrent bientôt à la race des dragons; mais, fiers de leur force, ils se livraient à la violence et méprisaient les ordres du roi. Alors le roi, ayant appelé à son aide les *Tou-Kioue* (Turcs), massacra tous les habitants de cette ville, depuis les enfants jusqu'aux vieillards, et n'y laissa pas un homme vivant. Maintenant, la ville est complétement déserte, et l'on n'y aperçoit nulle habitation«'.

Was hier von König 'Goldblume' berichtet wird, trägt deutlich die Züge der Sage, und es ist mir immer seltsam erschienen, daß Hüan-tsang eine solche Sage von einem Manne erzählt haben sollte, der bei seiner Ankunft in Kuci allerhöchstens zwölf Jahre tot war. Und selbst wenn man annehmen will, daß sich im Osten die Sage schneller um eine Person bildet, bleibt es doch unerklärlich, daß sich Hüan-tsang für diese Geschichte auf 先志 beruft, auf 'die früheren Berichte', 'die alten Annalen', 'les anciennes descriptions du pays', oder wie man die Worte übersetzen will, und selbst die Variante, die Lévi anführt: 'les hommes d'âge' macht die Sache nicht begreiflicher; die Geschichte des letzten Königs mußte um 630 schließlich doch auch noch ganz jugendlichen Bewohnern des Landes bekannt sein. Alles wird mit einem Schlage verständlich, wenn wir Hüan-tsangs Angaben über König 'Goldblume' nicht auf den Vorgänger des Suvarṇadeva, sondern auf den älteren Suvarṇapuṣpa beziehen, der jetzt durch das Formular bezeugt ist. Nun scheint aber Hüan-tsang diesen König 'Goldblume' doch in 'diese letzten Zeiten' zu versetzen, und so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er die beiden

Herrscher wegen der Gleichheit der Namen zusammengeworfen hätte. Allein ich glaube nicht, daß ihm dieser Vorwurf gemacht werden kann. WATTERS, On Yuan Chwang's Travels I, p. 61, und LÉVI, a. a. O. p. 354f., haben die JULIENsche Übersetzung der den König 'Goldblume' betreffenden Stelle bereits verbessert; wahrscheinlich ist aber auch der einleitende Satz 聞諸先志曰近代有王號曰金花 etwas anders zu verstehen. Hr. Dr. WALDSCHMIDT schlägt die folgende Übersetzung vor: 'Hört man die früheren Berichte, (dann) heißt (es darin): die letzte Dynastie hatte (einen) König namens Goldblume'. Faßt man den einleitenden Satz in diesem Sinne auf[1], so schwindet sowohl der innere Widerspruch, der bei JULIENS Übersetzung in der Darstellung Hüan-tsangs zutage tritt, als auch der Widerspruch zu den Angaben unseres Formulars. Der Suvarṇapuṣpa unseres Formulars, der König 'Goldblume' Hüan-tsangs war ein König der Vergangenheit, nach dem am Ende des 6. Jahrhunderts wieder ein Sproß der Königsfamilie von Kuci benannt wurde.

In dem dritten Formular wird für den Gabenherrn kein Name angegeben; es heißt hier nur (Bl. DR 2), daß er seine Einladung ergehen läßt 'samt allen gebenden Gabenherren von Kuci (*Kaucya*), die hier bei der Pflege des Mönchsordens tätig sind'.

Unsere Sanskrithandschriften haben uns demnach bisher sechs Namen von Königen von Kuci geliefert:

1. Suvarṇapuṣpa (Nr. XI), der König 'Goldblume' des Hüan-tsang.
2. Vasuyaśas, Kucimahārāja (Nr. I).
3. Artep, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. VIII). Da die einheimische Sprache von Kuci kein *h* kannte, möchte ich die Vermutung äußern, daß Artep ein Sk. Haradeva wiedergibt.
4. Tottika, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. X) mit seiner Gemahlin Svayamprabhā.
5. Suvarṇapuṣpa, Kucīśvara Kucimahārāja (Nr. IV), der Swarnabūṣpe der Holztafel, der Su-fa-po-küe der Chinesen.
6. Suvarṇadeva, Kucimahārāja[2] (Nr. VI), der Swarnatep der Holztafeln, der Su-fa-te der Chinesen.

Mit dem letztgenanten Könige ist, wie oben 1922, S. 254 bemerkt, wahrscheinlich auch der in Nr. VII erwähnte (Su)varṇadeva gemeint. Dazu würde stimmen, daß der mit ihm zusammen genannte Ṣanmira *dānapati* einen Namen trägt, der sich aus der Sprache von Kuci erklärt. Hier ist sk. *śrāmaṇera* zu *ṣanmire* geworden, während es im Tocharischen als *ṣāmner* erscheint. In dem Formular muß allerdings Ṣanmira Eigenname sein, da ein Novize unmöglich zugleich als *dānapati* bezeichnet werden kann. Die Verwendung von Ṣanmira als Eigenname hat aber ihre Parallelen schon in viel älterer Zeit in Indien selbst. Dort finden sich in den Inschriften von Mathurā,

[1] Daß das Šï-kia-fang-čï, wie LÉVI a. a. O. p. 319 angibt, einfach von dem 'letzten König' spricht, beweist kaum etwas, da es doch wohl auf Hüan-tsangs Text zurückgeht.

[2] Kuciśvara kann weggefallen sein.

Sānchi, Bharaut und Bhaṭṭiprolu nicht nur Namen wie Samaṇa (336[1]. 530. 1332. 1337), Samanā (720), Śramaṇaka (53), Śamaṇikā (43), in den Weihinschriften von Sānchi wird auch ein *śreṣṭhin* Sāmanera genannt (*Sāmanerasa Abeyakasa seṭhino dānaṃ* 184. 283). Gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig dieses Namens könnte nur angeführt werden, daß das Blatt in Šorčuq gefunden ist, das nur eine halbe Tagereise von Qarašahr entfernt ist, also sicherlich in dem Gebiete des alten Reiches von Yen-k'i liegt. Aber auch wenn der in dem Formular erwähnte Ort Imaraka, wie ich vermutet habe, in der Nähe des heutigen Šorčuq, also in Yen-k'i gelegen haben sollte, würde das meines Erachtens noch nicht gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig sprechen, da es nicht an Beispielen fehlt, daß Könige auch außerhalb der Grenzen ihres Reiches Stiftungen für den Orden machten. Und schließlich läßt sich auch die Möglichkeit, daß das Blatt durch einen Zufall anderswoher in die Klosteranlage von Šorčuq gelangt ist, nicht von der Hand weisen.

Daß wir im allgemeinen von den Šorčuqer Funden Aufschlüsse für das Reich von Yen-k'i erwarten können, bestätigt ein Blatt (Nr. XII), das in der sogenannten Stadthöhle gefunden ist. Es ist ungefähr 7 cm hoch, 41.5 cm lang und nahezu vollständig erhalten. Am linken Rande der Rückseite trägt es eine Blattzahl, die stark verwischt ist, aber doch mit Sicherheit als 40 gelesen werden kann. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus. Auf jeder Seite stehen 5 Zeilen. Der Text der Vorderseite und der ersten drei Zeilen der Rückseite ist in Sanskrit; die beiden letzten Zeilen der Rückseite, die von demselben Schreiber herrühren wie der vorangehende Text, sind in tocharischer Sprache abgefaßt und bereits von Sieg und Siegling in den Tocharischen Sprachresten unter Nr. 370 veröffentlicht. Inhaltlich gehört das Blatt in dieselbe Kategorie wie die Nummern III—VI, X und XI; es enthält die Formeln für die Ankündigung einer an den Orden gerichteten Einladung zur Mahlzeit. Der Sanskrittext wimmelt von Fehlern, die teilweise auf der Nachlässigkeit des Schreibers beruhen mögen; in vielen Fällen liegt aber die Verderbnis auch weiter zurück. Ich habe in diesem Falle davon abgesehen, die Fehler zu berichtigen, da sich die meisten unschwer durch einen Vergleich mit den Paralleltexten erkennen lassen. Der Text lautet:

Vorderseite.

1 || *tadartham=avasaṃbodhayāmi yad=ayaṃ mahātmā aparimitaśubharucirapuṇya-*
[p]ra ..... (ma)[hā](dā)napati Agniśvara-Agnimahārājā Indrārjunena sār-
[dha](ṃ) A[g]nima[hā](rājñī)-

2 *yā Suryaprabhāyā sārdhaṃ sarvai pañcagatiparyāpaṃneḥ satvair=yo=sau bha[ga]-*
vacchrāvakasaṃgham=an(e)na varṇagandharaso[p]et[e]na āhār[e]ṇ=opanimaṃtrāṃ-
payati ta(smād=ā)-

3 *hārapradānād=yaḥ puṇyaṃ (pu)ṇyābhiṣyanda[ḥ] yaś=ca kuśalaṃ kuśalābhiṣyanda*
tad=bhava[tv]=eteṣāṃ dāyakadānapatī(nāṃ) dṛṣṭe va dharme āyurvarṇabalasukha-
(bho)[g](aiśva)-

[1] Die Zahlen beziehen sich auf meine List of Brahmi Inscriptions.

4 *[rya]pakṣaparivārābhivṛddhaye*[1] *=stu idaś=ca teyadharmaparityāgāt=Maitreyā-*
nāṃ sarveṣāṃ bodhimārgapratipaṃnānāṃ kṣipr(ā)[bh](i)jñāy=āstu tathā Brahma-
5 *Śakrādin[ā]ṃ catu-*
rṇāṃ ca lokādhipatināṃ aṣṭāviśatiś=ca yandharvakubhāṇḍanāgayakṣasenādhi-
patināṃ prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā Agniviṣayaparipālakānāṃ devatānāṃ
Vyāgra-Ska-

Rückseite.

1 *ndhākṣa-Kapila-Māṇibhadraprabhāvā[bhi]vṛddhaye*[2] *=stu: tathā kumbhādhipatināṃ*
Śrīsaṃbhava-Lohitābha-Kṛhiṣa-Svastika-Indraprabhṛtīnāṃ prabhāvābhivṛddhaye=
stu: tathā n(ā)gādhi-
2 *patināṃ Maṇivarma-Sudarśana-Susukhaḥ*[3] *prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā purṇa-*
Agnindrānāṃ ādau Candrārjuṃnas[y]=ā[bh]yatitakālagatasya upapattīviśeṣatāyai-
3 *r=bhavatu samāsataḥ pa[ñcaga]tiparyāpaṃnānāṃ satvānāṃ caturṇāhāraparijñā-*
yair=[bha]vatu yac=ca kiñci dyate (tat)=[sa]rvebhya samasamo dātavyam=īti: — ‖
4 *paklyossū pis=saiṅk=ṣi ñemi ñakta[s]=naivāsikāśśi dharmatāṃ āyiṣ — kus=ne ñak-*
taṅ[a] *naivāsikāṅ*[a] *tri ñemintu pās[s]i wṛapoṣ — bramñāṭ wlāññāṭ śtwa(r)=ś: . . . .*
5 *[k]ciñi lāś Viṣṇu Mahiśvar Skandhak‿mārenāṣṣ=aci — viki okāt=pi tāśśi nāṅ*[a] *yak-*
[ṣ]āṅ[a] *kumpāntāṅ*[a] *kīntareṅ=kandharvīṅ*[a] *tkaṃ ṣiñi eppre ṣiñi kus=pat=[nu]*
ñaktaṅ[a] . . . . . .

[1] *pakṣa* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. [2] *bhi* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. [3] Die Lesung *Susukhaḥ* ist nicht ganz sicher. Durch den *u*-Strich des zweiten *su* ist ein Querstrich gezogen, so daß das *akṣara* vielleicht *sū* zu lesen ist.

Was der Sanskrittext besagen will, ist etwa das Folgende: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Edle, der Spender unermeßlicher, schöner, glänzender, verdienstvoller Gaben, der große Gabenherr, der Herr von Agni, der Großkönig von Agni (*Agnīśvara, Agnimahārāja*) Indrārjuna[1] samt der Großkönigin von Agni[2], Sūryaprabhā, samt allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen[3] zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen Speisespende einladen läßt. Das Verdienst, der Überfluß an Verdienst, die Vergeltung guten Werkes[4], der Überfluß an Vergel-

[1] Zwischen *-puṇyapra* und *hādānapati* sind drei oder vier *akṣaras* völlig unleserlich geworden. Die Ergänzung des zweiten Wortes zu *mahādānapati* ist natürlich sicher; der Schluß des vorausgehenden Kompositums ist wahrscheinlich in Analogie zu dem in Nr. III und IV gebrauchten Ausdrucke zu *-puṇyapradānadātā* zu ergänzen, wenn das auch nach dem Umfang der Lücke ein wenig zu lang erscheint. Der Instrumental *Indrārjunena* fügt sich nicht in die Satzkonstruktion; wenn man ihn mit dem folgenden *sārdham* verbinden wollte, würde hinter *satvaiḥ* ein *sārdham* fehlen. Außerdem sollte man dann *mahādānapatinā Agnīśvareṇa Agnimahārājñā* erwarten. Mir scheint es daher, daß *Indrārjunena* einfach ein Fehler für *Indrārjunaḥ* ist. Jedenfalls bezieht sich in Nr. X 5 V 3 ff. *ayaṃ mahātmā*, in Nr. XI A R 5 ff. *ayaṃ mahādānapati(ḥ)* auf den König, und eine falsche Konstruktion wie hier findet sich auch in Nr. X 6 R 2 ff., wo doch gar nichts weiter übrig bleibt als *ayaṃ mahātmā* mit dem Akkusativ *Kucīśvaraṃ Kucimahārājānaṃ Tottikaṃ* zu verbinden.

[2] Da in Nr. X 5 R 2, 6 R 4 die Königin von Kuci *devī* genannt wird, könnte man daran denken, auch hier den Titel *Agnimahā . . . . yā* zu *Agnimahādeviyā* zu ergänzen. Allein der Instrumental von *devī* würde hier kaum *deviyā* lauten — an den angeführten Stellen steht *devyāḥ* und *devyā* —, und ich halte daher die Ergänzung zu *Agnimahārājñiyā* für wahrscheinlicher.

[3] Es ist zu lesen *yosau bhagavacchrāvakasaṃghas tam*; s. S. 17, Anm. 2.

[4] *Kuśala*, das hier völliges Synonym von *puṇya* ist.

tung guten Werkes, (die) aus dieser[1] Speisespende (herrühren), möge diesen spendenden Gabenherren noch in diesem Leben zur Mehrung gereichen an Leben, Aussehen und Kraft, an Glück, Besitz und Herrschaft, an Anhängerschaft und Gefolge. Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll Maitreya und allen übrigen[2], die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben, zu baldiger Erkenntnis verhelfen. Gleicherweise soll es Brahman, Śakra und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhütern und den 28 Heerführern der Gandharvas, Kumbhāṇḍas, Nāgas und Yakṣas[3] zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen, Vyāghra, Skandhākṣa, Kapila und Māṇibhadra[4] zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Oberherren der Kumbhāṇḍas, Śrīsaṃbhava, Lohitābha, Kṛhiṣa, Svastika, Indra[5] und den übrigen, zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Oberherren der Nāgas, Maṇivarman, Sudarśana, Susukha[6], zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es dem an der Spitze der früheren Fürsten von Agni dahingegangenen verstorbenen Candrārjuna zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen[7]. Kurz, den in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten gereichen. Und was immer gegeben wird, das soll allen gleichmäßig gegeben werden.'

Der in Tocharisch abgefaßte Schluß wiederholt noch einmal die Segenswünsche. Hr. Dr. Siegling übersetzt ihn: 'Es möge gehört werden: Das Juwel des Bhikṣusaṃgha möge den Göttern und Naivāsikas die Dharmagabe geben. Welche Götter und Naivāsikas, die die drei Juwelen zu hüten geruht haben, Brahman, Indra, die vier großen Götterkönige, Viṣṇu, Maheśvara, Skandha, Kumāra usw., die 28 Anführer, die Nāgas, Yakṣas, Kumbhāṇḍas, Kinnaras, Gandharvas, welche irdische und dem Luftraum angehörige Götter es auch immer gibt . . .' Hier bricht der Text ab.

Die Formulare I, IV—VI, VIII—XI haben uns die indischen Namen dreier von West nach Ost sich aneinanderreihenden Reiche am Nordrande des Tarimbeckens geliefert: Hecyuka, Bharuka und Kuci; unser Blatt fügt der Liste den Namen des östlichen Nachbarstaates von Kuci hinzu, denn das hier genannte Agni ist natürlich mit dem 阿耆尼 A-k'i-ni identisch, das Hüan-tsang auf seiner Reise von Kao-ć'ang nach Kuci durchquerte und das bei den andern

[1] Statt des zu erwartenden *tad asmād āhārapradānād* (vgl. Nr. IV R 4, Nr. X 5 R 6, 6 R 6, 9 R 7, Nr. XI CR 1) scheint, nach dem Umfang der Lücke zu urteilen, eher *tasmād āhārapradānād* dagestanden zu haben.

[2] *Maitreyānāṃ* ist Schreibfehler für *Maitreyādīnāṃ*; vgl. Nr. VIII 55 V 5f., Nr. X 6 V 2f., Nr. XI EV 1.

[3] Vgl. Nr. VIII 55 R 3ff., 57 V 2ff.

[4] In Nr. VIII, 50 V 4ff. erscheint Vyāghra als *viṣayaparipālaka* von Kuci. Dort werden ferner Kapila und Manibhadra genannt. Skandhākṣa begegnet im Gefolge Skandhas im Mahābhārata (9, 45, 60), in der Liste der Yakṣas in der Mahāmāyūrī (JA. XI, 5, 30ff.) erscheint er als Schutzgott *Kauśike* (81), also wohl von Kuci. Ebenda werden Kapila (15; 30; 53), Māṇibhadra (31) und Siṃhavyāghrabalābalau (61) genannt.

[5] In der Liste der Yakṣas finden sich Svastika (46) und Indra (29).

[6] In der Liste der Nāgas in der Mahāmāyūrī (Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obšć. XI, 246) kehrt Sudarśana wieder. Statt Maṇivarman finden sich hier Maṇi, Maṇikāṇa, Maṇisuta. Dem nicht sicheren Susukha entspricht hier vielleicht Sumukha.

[7] Auf diesen Satz werde ich später zurückkommen.

buddhistischen Schriftstellern gewöhnlich als 烏耆 U-k'i[1] und in der historischen Literatur als 焉耆 Yen-k'i erscheint. Es ist das Gebiet des heutigen Qarašahr. Der als Gabenherr genannte König Indrārjuna empfängt die Titel *īśvara mahārāja* genau wie die späteren Könige von Kuci, und er wird vermutlich auch derselben Zeit angehören wie jene. In den mir zugänglichen chinesischen Nachrichten über Yen-k'i vermag ich weder ihn noch seine Gemahlin Sūryaprabhā nachzuweisen und ebensowenig den gegen den Schluß des Sanskritabschnittes als verstorben bezeichneten Candrārjuna. Der Zusatz *purṇa-Agnindrānāṃ ādau* läßt darauf schließen, daß Candrārjuna als der Ahnherr der Dynastie betrachtet wurde. Der Ausdruck *purṇa* (für *pūrṇa*) befremdet allerdings. Allenfalls könnte man ihn im Sinne von 'sämtlich' nehmen; bei der Fehlerhaftigkeit des Textes ist es mir wahrscheinlicher, daß er für *pūrva* steht. Da sowohl der Ahnherr der Dynastie als auch der regierende König einen Namen trägt, der auf *arjuna* endigt, darf man wohl annehmen, daß Arjuna der Familienname des Geschlechtes war[2].

Von den vier Ländernamen Ostturkestans, die uns in den Formularen in Sanskrit überliefert sind, sind zwei, Kuci und Hecyuka, aus der einheimischen Sprache übernommen, zwei, Agni und Bharuka, sind indische Namen[3]. Agni erklärt WATTERS, On Yuan Chwang's Travels I, 46 f., für die Übersetzung eines lokalen oder Hu-Namens, indem er das chinesische Yen-k'i auf türkisch *yanghi* 'Feuer'[4] zurückführt. Ich hege starke Zweifel gegen diese Erklärung und möchte eher glauben, daß Yen-k'i ebenso wie U-k'i[5] und vielleicht auch U-i nichts weiter als ein Versuch ist, Agni wiederzugeben. Der Name des Landes liegt uns, was bisher nicht erkannt ist, noch in einer fünften Transkription im Chinesischen vor. In der der ersten von LÉVI, B. É. F. E. O. V, 262 f., aus der chinesischen Übersetzung des Candragarbhasūtra veröffentlichten Listen von Ländern finden sich gegen den Schluß (Nr. 47—53) die Namen Ša-lo, Ü-t'ien, Kiu-tsï, P'o-lou-kia, Hi-čou-kia, I-ni 億尼[6], Šan-šan; es folgen noch (Nr. 54) Kin-na-lo (= Kinnara) und (Nr. 55) Čön-tan (= Cīnasthāna). In der letzten Liste, a. a. O. S. 282 ff., erscheinen die Namen von Ü-t'ien bis Čön-tan in derselben Reihenfolge (Nr. 48—55). Die Liste von Ša-lo bis Šan-šan ist, wenn wir von I-ni zunächst absehen, ein Aufzählung von Ländern Ostturkestans: Ša-lo = Kashgar, Ü-t'ien = Khotan, Kiu-tsï = Kuci, P'o-lou-kia = Bharuka, Hi-čou-kia = He-

[1] Ob Fa-hiens 僞夷 U-i mit U-k'i identisch ist, ist nicht ganz sicher. LÉVI, JA. XI, 2, 341, möchte es lieber mit Kuci identifizieren.

[2] Es ist seltsam, daß die Angabe der Chinesen, daß die Könige von Kuci den Namen Po 'Weiß' führten, durch die Sanskrit-Dokumente bisher keine Bestätigung gefunden hat und daß andererseits die Könige von Agui einen Familiennamen zu haben scheinen, der wohl durch Po wiedergegeben sein könnte.

[3] Siehe die Besprechung der alten Namen von Kuci, Hecyuka und Bharuka von PELLIOT, T'oung-Pao 22, S. 126 ff.

[4] Gemeint ist wohl das im osmanischen Türkisch vorkommende *yanγïn* 'Schadenfeuer, Brand', eine Ableitung von der Wurzel *yanmaq* 'brennen'.

[5] Daß U-k'i, wie WATTERS meint, auf die Pali-Form Aggi zurückgehen sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich.

[6] Der Name steht nur in der Liste, die dem Prosatexte entnommen ist; in der metrischen Wiederholung ist er ausgelassen.

cyuka, Śan-śan = Krorain am Lop-nor. Es muß also auch I-ni ein Land in Ostturkestan sein. Dazu stimmt, daß in der Liste, in der die Länder mit Rücksicht auf die schützenden Nakṣatras geordnet sind, a. a. O. S. 277, I-ni hinter Śa-lo erscheint, und da KARLGREN für das erste Zeichen des Wortes die Aussprache kanton. *yik*, jap. *ok* angibt, während Shanghai *yak* entspricht, so kann es wohl als sicher gelten, daß I-ni wiederum Agni wiedergeben soll. Das Reich von Agni scheint also zu allen Zeiten einen indischen Namen geführt zu haben.

Anders liegt die Sache bei Bharuka. Wie PELLIOT gezeigt hat, führt Kumo, der Name, der dem Lande in den chinesischen Quellen der Han-Zeit gegeben wird, auf ein ursprüngliches *Qumaq oder *Qumoq als einheimischen Namen. Damit läßt sich Bharuka lautlich nicht vereinigen. Aber auch eine Übersetzung kann Bharuka kaum sein. Die Grammatiker und Lexikographen kennen allerdings ein Wort *bharu*. Uṇādis. 1, 7 wird die Bildung des Wortes von *bhṛ* gelehrt, und Ujjvaladatta bemerkt dazu, daß es 'Herr' bedeute: *bharati bibharti veti bharuḥ svāmī*. In der Siddhāntakaumudī wird dem noch *Haraś ca* hinzugefügt[1]. Trikāṇḍaś. 309 wird *bharu* in der Bedeutung 'Gatte' gelehrt; nach Hemacandra, Anek. 2, 434 bedeutet es 'Gatte' und 'Gold', nach Med. r 69 'Gold' und 'Śiva', und Trikāṇḍaś. 46 wird er nochmals unter den Namen Śivas aufgeführt[2]. Aber das Wort ist in der Sprache niemals lebendig gewesen. Im PW.² wird ein einziger Beleg aus der Literatur gegeben, die vierte der Einleitungsstrophen zu Bāṇas Kādambarī: *namāmi bharvoś caraṇāmbujadvayam*, wo nach Mahādeva *bharvoḥ* Dual ist und Hari und Hara bezeichnet. Aber gerade hier zeigt die Fülle der Lesarten *bhatsoś*, *bhartsuś*, *marccoś*, *pitroś*, *baddhaś* usw., daß Abschreiber und Erklärer mit dem Worte nichts anzufangen wußten. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, das dieses Wort den Mönchen von Ostturkestan geläufig gewesen und zur Übersetzung irgendeines einheimischen Namens verwendet sein sollte. Bharuka kann vielmehr durchaus beanspruchen, als Originalname betrachtet zu werden. Dann aber kann es kaum etwas anderes sein als die Kurzform von Bharukaccha, dem Βαρύγαζα der Griechen, dem heutigen Broach. Tatsächlich werden wir eine Variante der Namens, Bhiruka, als eine Nebenform von Bhirukaccha, Bharukaccha kennenlernen. Wenn aber der Name der Hafenstadt des westlichen Indiens nach Ostturkestan verpflanzt wurde, so kann das doch wohl nur durch Kolonisten aus Bharukaccha erfolgt sein, die den Namen ihres alten Heimatortes auf ihren neuen Wohnsitz übertrugen. Offenbar war Bharuka zunächst der Name einer Stadt, der erst später auf das Land ausgedehnt wurde, und wir werden annehmen dürfen, daß es Kaufleute aus Bharukaccha waren, die die Niederlassung begründeten. Wann das geschehen, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Name Bharuka findet sich in dem Candragarbhasūtra, dessen chinesische Übersetzung durch Narendrayaśas aus dem Jahre 566 n. Chr. stammt[3], bei Hüantsang usw. Er ist uns also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts fest bezeugt, aber sicherlich viel älter.

[1] Die alte Calcuttaer Ausgabe der Siddhāntakaumudī, die BOEHTLINGK in seinen Uṇādi-Affixen abgedruckt hat, liest *Harir Haraś ca* anstatt *svāmī Haraś ca*.

[2] Das PW. verzeichnet auch noch die Bedeutung 'Meer' nach der Unādivṛ. im Saṃkṣiptas.

[3] Siehe LÉVI, B. É. F. E. O. V, 261. Der Name ebenda S. 263. 268. 284.

Ich würde es vielleicht nicht gewagt haben, diese Ansicht über die Entstehung des Namens Bharuka vorzutragen, wenn sich nicht noch der Name einer zweiten Stadt des westlichen Indiens, die sogar zu Bharukaccha in naher Beziehung zu stehen scheint, in Ostturkestan nachweisen ließe. In der Beschreibung seiner Rückreise nach China durch den Süden Ostturkestans bemerkt Hüan-tsang[1], daß auf dem Wege von Khotan nach Ni-jang eine Stadt namens P'i-mo war. Sie lag ungefähr 330 *li* östlich von Khotan, ungefähr 200 *li* westlich von Ni-jang, dem heutigen Niya. YULE, The Book of Ser Marco Polo I, 191 f., hat mit diesem P'i-mo das von Marco Polo erwähnte Pein oder Peym identifiziert, und Sir AUREL STEIN, Ancient Khotan I, 452 ff., hat starke Gründe dafür vorgebracht, daß P'i-mo oder Pein auf der Stätte von Uzun-Tati und Ulūgh-Ziārat zu suchen ist. In P'i-mo war nach Hüan-tsang eine Statue des stehenden Buddha aus Sandelholz, ungefähr 20 Fuß hoch, die beständig ein helles Licht ausstrahlte, Wunder wirkte und Gebete erhörte. Kranke wurden geheilt, wenn sie den der Stelle ihres Leidens entsprechenden Körperteil der Statue mit Blattgold bedeckten. Nach der Lokalsage hatte noch zu Lebzeiten des Buddha König U-t'o-yen-na (Udayana) von Kiao-śang-mi (Kauśāmbī) diese Statue herstellen lassen. Bei dem Tode des Buddha hatte sie sich von selbst in die Luft erhoben und war nach der Stadt Ho-lao-lo-kia im Norden des Khotan-Reiches gelangt. Das war eine reiche, blühende Stadt, aber die Bewohner waren Ungläubige und niemand kümmerte sich um die wundertätige Statue. Einige Zeit später kam ein Arhat dahin, der dem Bild seine Verehrung erwies. Die Leute, von seiner seltsamen Erscheinung betroffen, meldeten die Sache dem Könige, und dieser befahl, den Fremden mit Sand zu bedecken. Das geschah, und der eingegrabene Arhat wäre verhungert, wenn nicht ein Mann, der das Bild ebenfalls schon verehrt hatte, ihn heimlich mit Nahrung versehen hätte. Als der Arhat im Begriffe war, sich davon zu machen, prophezeite er seinem Wohltäter, daß zum Entgelt für die Behandlung, die er erfahren, in sieben Tagen ein Sandregen die Stadt bedecken und niemand am Leben bleiben werde; er rate ihm, sich schleunigst zu retten. Darauf verschwand er in einem Augenblick. Der Mann kehrte in die Stadt zurück und erzählte seinen Verwandten und Freunden, was der Arhat ihm mitgeteilt hatte, allein sie lachten ihn aus. Am zweiten Tage erhob sich ein Sturm, der allen Schmutz wegblies; darauf fiel ein Schauer von Juwelen hernieder. Das letztere veranlaßte die Leute noch mehr, den Mann wegen seiner Leichtgläubigkeit zu verspotten. Dieser ließ sich aber nicht beirren; er grub einen unterirdischen Gang, der außerhalb der Stadt mündete, und verbarg dort Kostbarkeiten. In der Nacht des siebenten Tages, nach Mitternacht, setzte dann wirklich ein Sandregen ein, der die Stadt begrub. Der Mann entkam durch seinen unterirdischen Gang und wandte sich nach Osten, bis er nach der Stadt P'i-mo kam. Kaum war er angelangt, als auch die Buddhastatue dort erschien. Er bezeugte ihr seine Verehrung und wagte nicht, sie anderswohin zu schaffen. Nach einer Prophezeiung wird die Statue, wenn die Lehre Śākyas erloschen ist,

[1] Die Stelle ist in der Übersetzung JULIENS, aber mit Verbesserungen abgedruckt von HUBER, B. É. F. E. O. VI, 335 ff.

in den Palast der Nāgas eingehen. Hüan-tsang fügt hinzu, daß die Stelle des alten Ho-lao-lo-kia jetzt ein großer Sandhügel sei. Die Könige der benachbarten Länder und mächtige Personen aus fernen Gegenden hätten oft versucht, die verschütteten Schätze auszugraben; allein, sobald sie an die Grenzen der Stadt gekommen wären, hätte sich ein furchtbarer Sturm erhoben, dunkle Wolken hätten den Himmel verhüllt, und die Schatzgräber hätten ihren Weg verloren.

Es ist von Interesse, daß die Legende von dem Untergange Ho-lao-lo-kias in leichter Veränderung noch heute im Munde der Bewohner der Gegend lebt. Sie erzählen, wie Sir Aurel Stein angibt, von der Vernichtung der alten Stadt, die einst auf der Stätte von Uzun-Tati lag: Ein Heiliger wurde einmal von den Einwohnern der Stadt verächtlich behandelt. Sie weigerten sich, ihm Wasser zu geben — nach einer Version, weil er sie wegen unnatürlicher Laster getadelt hatte. Der Heilige verfluchte die Stadt und prophezeite ihre baldige Zerstörung. Während die Leute noch darüber spotteten, stellte sich ein Sandregen ein, der sieben Tage und Nächte dauerte, bis alle Gebäude verschüttet waren. Nur sieben fromme Leute, die den Heiligen mit Achtung behandelt hatten, retteten ihr Leben, indem sie sich an Seilen festhielten, die von einem hohen Pfahle herabhingen, nach Art eines Rundlaufs, wie er noch heute in Ostturkestan beliebt ist. Der Sturm trieb sie herum, und so erhoben sie sich immer höher über dem sich anhäufenden Sande.

Von dem wundertätigen Buddhabilde, das Hüan-tsang beschreibt, berichtet schon ein Jahrhundert früher Sung-yün, der von 518—522 eine Reise nach Udyāna und Gāndhāra machte[1]. Das Bild befand sich nach ihm in einem großen Tempel, 15 *li* südlich von der Stadt Han-mo, die angeblich 878 *li* östlich von Khotan lag. Es war eine vergoldete 16 Fuß hohe Statue des Buddha mit sämtlichen Körpermerkmalen. Ihr Gesicht war immer nach Osten gewandt, und es war unmöglich, sie nach Westen zu drehen. Nach den Erzählungen alter Leute sollte sie ursprünglich durch die Luft aus dem Süden gekommen sein. Der König von Khotan kam, um sie zu verehren, und versuchte, sie in seine Stadt zu bringen. Als aber der Zug bei Einbruch der Nacht unterwegs Halt machte, verschwand die Statue plötzlich, und Nachforschungen ergaben, daß sie an ihren alten Ort zurückgekehrt war. So errichtete der König einen Schrein über dem Bilde und überwies ihm 400 Heimstätten zur Bestreitung seines Unterhalts. Wenn die Leute aus diesen Familien irgendeine Krankheit hatten, legten sie der Statue ein Goldblatt auf den Körperteil, an dem sie litten, und wurden so geheilt. Später errichteten Tausende Statuen und allerlei Gebäude und Tempel an dem Orte. Die gestickten seidenen Banner und Baldachine zählten nach Zehntausenden, mehr als die Hälfte davon waren Standarten der Wei. Die Daten der Inschriften auf diesen Standarten gingen von 495—513 n. Chr., eine der Standarten ging nach der Inschrift in die Zeit der Yao Ts'in (384—417 n. Chr.) zurück. Dieser Bericht Sung-yüns stimmt mit dem Hüan-tsangs in allem Wesentlichen so genau überein, daß bereits Beal, Travels of Fah-Hian and Sung-Yun (1869), S. 177, annahm, beide bezögen sich auf eine

[1] Chavannes, Voyage de Song Yun. B. É. F. E. O. III, 392 f.

und dieselbe Statue. Auch STEIN hält ihre Identität für zweifellos, wenn sich auch die Verschiedenheit der Ortsnamen, Han-mo auf der einen, P'i-mo auf der andern Seite, vorläufig nicht genügend erklären läßt und die Angabe über die Entfernung Han-mos von Khotan unmöglich richtig sein kann. Auffallend ist, daß Sung-yün nur von der Ankunft des Bildes durch die Luft erzählt, die Vorgeschichte der Statue in Ho-lao-lo-kia aber verschweigt. Das läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß diese Legende im Anfang des 6. Jahrhunderts wenigstens noch nicht mit jener Statue verknüpft war. HUBER, B. É. F. E. O. VI, 339 glaubt, allerdings aus einer Stelle des von Narendrayaśas im Jahre 592 übersetzten Sūryagarbhasūtra[1] folgern zu dürfen, daß die Legende schon früher in Khotan bekannt war. In dem Sūtra wird erzählt, daß zur Zeit des Buddha Kāśyapa das Reich von Khotan Kia-lo-ša-mo hieß. Es war ein überaus fruchtbares Land, in dem sich Hunderttausende von Heiligen aufhielten. Unter den Bewohnern des Landes riß aber infolge des Wohlstandes, in dem sie lebten, Zügellosigkeit ein. Sie verleumdeten die Heiligen und besudelten sie mit Staub. Infolge dieser schlechten Behandlung zogen die Heiligen fort. Die Leute freuten sich darüber, aber die Götter des Wassers und die Götter des Feuers ergrimmten. Alles Wasser im Lande verschwand, und da es weder Wasser noch Feuer mehr gab, gingen alle Geschöpfe zugrunde und der Boden wurde unfruchtbar. Die Bewerfung der Heiligen mit Staub und die Unfruchtbarkeit, die als Strafe dafür das Land befällt, sind allerdings zwei Punkte, die diese Sage mit der von Hüan-tsang erzählten Legende gemein hat, aber sie genügen nicht, um ihre Abhängigkeit von jener Legende zu erweisen. Wir haben in der indischen Literatur eine andere alte, auch den Buddhisten wohlbekannte Sage, die die gleichen Züge aufweist und die daher sehr wohl das Vorbild für die Geschichte von der Verödung Khotans gewesen sein kann, das ist die Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes[2].

Im Sarabhaṅgajātaka (V, 133, 27ff.) wird erzählt, wie ein Asket Kisa Vaccha in das Reich des Königs Daṇḍaki, in die Stadt Kumbhavatī, zieht und sich bei einem General in einem Parke niederläßt. Eine Hetäre, die bei dem Könige in Ungnade gefallen ist, sieht ihn und beschließt, ihr Unglück auf ihn abzuladen. Sie zerkaut Holz, das zum Reinigen der Zähne dient, speit den Speichel dem Asketen auf seine Haarflechten und wirft ihm schließlich auch noch das Holz auf den Kopf; dann badet sie und geht heim. Als sie in der Tat nach einiger Zeit wieder zu Ehren kommt, ist sie überzeugt, daß ihr Mittel geholfen hat, und als einmal der Hauspriester seine Stellung verloren hat, rät sie ihm, das gleiche Mittel anzuwenden. Auch der Hauspriester hat guten Erfolg mit der Sache, und als der König einen Aufruhr in einem Grenzlande dämpfen muß, überredet der Hauspriester den König, um sich den Sieg zu sichern, sein Unglück in der bewährten Weise auf den Asketen zu übertragen. Der König und sein ganzes Heer bespeien den Asketen; der General aber läßt ihn säubern, und zum Dank dafür verkündet ihm der Asket, daß am siebenten Tage das Reich, weil die Gottheiten erzürnt seien, zugrunde gehen würde, und

[1] Übersetzt von LÉVI, B. É. F. E. O. V, 257.

[2] Das Material für die Geschichte der Sage ist von CHARPENTIER, WZKM. 28, 224ff., gesammelt, siehe auch Uttarādhyayanasūtra S. 288; seiner Beurteilung kann ich nicht immer zustimmen.

rät ihm, sich schleunigst davonzumachen. Der General meldet die Sache dem Könige, aber der glaubt seinen Worten nicht, und so flieht er allein mit Weib und Kind aus der Stadt in ein anderes Land. Den Kisa Vaccha läßt sein Lehrer durch zwei junge Asketen in einer Sänfte durch die Luft fortschaffen. Als der König siegreich in die Stadt zurückgekehrt ist, lassen die Gottheiten zunächst einen Regen strömen, durch den alle Kadaver aus der Stadt weggeschwemmt werden. Dann geht auf den reinen Sand ein Regen von himmlischen Blumen nieder, auf die Blumen ein Regen von Māsakas, auf diese ein Regen von Kahāpaṇas und auf diese ein Regen von himmlischen Schmuckstücken. Als die Leute das Geld und den Schmuck sammeln, fällt ein Regen von feurigen Waffen auf sie nieder, die sie in Stücke schneiden. Dann regnet es glühende Kohlen und feurige Felsstücke und endlich fällt ein feiner Sandregen, der im Umkreis von sechzig Meilen das ganze Land zudeckt. Die Geschichte von dieser Zerstörung wird in ganz Jambudvīpa bekannt.

Zwei Gāthās, in denen auf diese Sage angespielt wird, zeigen, daß die Freveltat des Königs in der Form, in der sie hier erzählt wird, die Erfindung des Verfassers des Jātakakommentars ist, also aus späterer Zeit stammt. Im Sarabhaṅgajātaka wird Sakka auf die Frage nach dem Schicksal des Daṇḍaki die Antwort (522, 21):

Kisam pi Vacchaṃ avakiriya Daṇḍakī
ucchinnamūlo sajano saraṭṭho
Kukkulanāme nirayamhi paccati
tassa phuliṅgā nipatanti kāye[1].

'Weil Daṇḍaki den Kisa Vaccha beworfen hatte, ward er an der Wurzel abgeschnitten, samt seinen Leuten und seinem Reiche; er brennt in der Kukkula genannten Hölle. Funken fallen auf seinen Körper nieder.'

Der Kommentator erklärt allerdings *avakiriya* in Übereinstimmung mit der Prosa-Erzählung durch *nuṭṭhubhanadantakaṭṭhapātanena tassa sarīre kaliṃ pavāhetvā*, aber das kann kaum die Bedeutung des Wortes sein. Der richtige Sinn ergibt sich aus G. 27 des Saṃkiccajātaka (530):

arajaṃ rajasā Vacchaṃ Kisam avakiriya Daṇḍakī
tālo va mūlato chinno sa rājā vibhavaṃ gato.

'Weil Daṇḍaki den leidenschaftslosen Kisa Vaccha mit Staub beworfen hatte, ging dieser König wie ein Palmbaum, der an der Wurzel abgeschnitten ist, zugrunde.'

Daß nach der älteren Sage Daṇḍaki den Asketen mit Staub überschüttete, wird durch die Fassung der Geschichte im Mahāvastu bestätigt. Sie wird dort zweimal erzählt, zuerst in Prosa (3, 363, 3ff.) und dann in Versen (3, 364, 12ff.). Der Ṛṣi Vatsa wohnt am Himavat. Er leidet an der Windkrankheit, magert ab (*kṛśo abhūṣi*), kann die Kälte nicht vertragen und zieht deshalb nach dem Dakṣiṇāpatha in die Stadt Govardhana, wo der ungerechte König Daṇḍaki

[1] Text: *tassa pulliṅgāni patanti kāye*, aber C[k], im Komm. auch C[s], lesen *puli-*, B[d] *phulli-*. Der Kommentar verbindet *-ni* mit *phuliṅgā*: *phuliṅgānīti vītaccikaṅgārā.*

herrscht. Der läßt den harmlosen Ṛṣi mit Staub überschütten. Ein Minister namens Vighuṣṭa, der die Gewalttat des Königs mißbilligt, läßt ihn aus dem Staubhaufen ausgraben, und zum Dank dafür gibt ihm der Ṛṣi den Rat, schleunigst zu fliehen; er selber würde am siebenten Tage sterben, und dann würde dem Reiche eine große Gefahr drohen. Der Minister macht sich mit seinen Verwandten davon. Am siebenten Tage stirbt der Ṛṣi, und die Stadt wird in der Nacht durch die aufgeregten Bhūtas in Asche verwandelt.

Die Jāt. 522, 21 entsprechende Strophe lautet hier (369, 2ff.):

ṛṣiṃ ca Vatsam ākramiyāna Daṇḍakī[1]
ucchinnamūlo sadhano sarāṣṭro
Kukkulaṃ nāma narakaṃ prapanno
sphuliṅgajālāvatato samucchrayaḥ[2]

Daß die Buddhisten sehr wohl wußten, daß die Daṇḍaki-Sage die Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes ist, obwohl das in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen ist, zeigt die Bemerkung des Kommentators Jāt. V, 29, 18f. In der Gāthā (Jat. 513, 17) ist von Rāma, der in den Daṇḍakāraññ gegangen war, die Rede; der Kommentator erklärt: *Daṇḍakiraññō vijite Kumbhavatinagaraṃ gantvā.*

Sicherlich jünger in der Motivierung der Schuld des Königs, aber im übrigen den buddhistischen Fassungen sehr ähnlich, ist die jainistische Version, die sich bei Devendra und bei Lakṣmīvallabha zu Uttarajjh. 2, 27 findet[3]. Purandarayaśā, die Tochter des Königs Jitaśatru von Śrāvastī, ist an König Daṇḍaka (D. richtiger: Daṇḍaki) verheiratet, der in der Stadt Kumbhakārakaṭaka (D.: -kaḍa)[4] herrscht. Ihr Bruder Skandaka ist ein Anhänger der Jainas, und als einst Pālaka, der Purohita des Daṇḍaka, in Śrāvastī Jainamönche schmäht, wirft er ihn hinaus. Pālaka sinnt seitdem auf Rache. Skandaka wird später Mönch. Als er mit 500 Schülern nach Kumbhakārakaṭaka zieht, versteckt Pālaka Waffen in dem Parke, in dem die Schar sich niederläßt, und redet dem König ein, Skandaka und die Mönche seien gekommen, um ihn zu töten und sich der Herrschaft zu bemächtigen. Durch die Auffindung der Waffen wird der König von der Wahrheit der Worte seines Purohita überzeugt. Er überantwortet die Mönche dem Pālaka, der sie mit einem *yantra* zu Tode foltern läßt. Skandaka stirbt mit dem Wunsche, als der Verbrenner des Landes wiedergeboren zu werden. Seine Schwester, die über die Ermordung der Mönche entsetzt ist, will Nonne werden. Sie wird von Göttern nach Śrāvastī geleitet und dort von Munisuvrata ordiniert. Skandaka, als ein Agnikumāra wiedergeboren, verbrennt das Land samt der Stadt. 'Daher ist der Daṇḍakawald entstanden.'

[1] SENART liest: *ṛṣī pāṃśunākrami yena Daṇḍakī,* aber die Lesung der Handschriften BM: *ṛṣipaṃ* (M *ṛṣīpaṃ*) *ca vatsā ākrami sona* (B *sone*) *daṇḍakī* (B *daṇḍaki*) führt eher auf den oben gegebenen Text.

[2] Der Text ist nicht ganz sicher; der Sinn ist wohl: '(Sein) Körper ist mit einem Netz von Feuerfunken überdeckt'. SENART liest: *sphuliṃgajālā va tato samucchrayāḥ.*

[3] Eine Inhaltsangabe nach Devendra bei CHARPENTIER, a. a. O. S. 229. Ich gebe den Inhalt nach Lakṣmīvallabha, S. 97 der Ausgabe (Calcutta Samvat 1936).

[4] CHARPENTIER hat auf die Ähnlichkeit des Namens mit dem Kumbhavatī des Jātaka hingewiesen.

Von den buddhistischen und jainistischen Fassungen unterscheiden sich die brahmanischen durch die andere Begründung der Schuld des Königs. Kauṭilya, Arthaś. p. 11, nennt unter den Beispielen für Könige, die zu Grunde gingen, weil sie ihre Sinne nicht im Zaume hielten, den *bhoja* Dāṇḍakya, der mit seinen Verwandten und seinem Reiche umkam, weil er sich aus Liebe an einem Brahmanenmädchen verging. Dasselbe Beispiel, sogar mit genau denselben Worten, führt Vātsyāyana, Kāmas. p. 24, für Leute an, die um der Liebe willen zu Grunde gingen. Im Jayamaṅgala zu Kāmandakas Nītisāra 1, 58, wo Kauṭilyas Beispiel wiedererscheint, wird die Sage genauer erzählt. Dāṇḍakya kommt auf der Jagd in die Einsiedelei des Bhṛgu, wo die Tochter des Ṛṣi gerade allein ist. Er verliebt sich in das Mädchen und entführt sie auf seinem Wagen in die Stadt. Als Bhṛgu aus dem Walde nach Hause kommt und seine Tochter nicht findet, stellt er durch Meditation fest, was sich zugetragen hat, und flucht dem Dāṇḍakya, daß er mit seinen Verwandten und seinem Reiche in sieben Tagen durch einen Staubregen vernichtet werden solle, was denn auch eintrifft. Dieselbe Geschichte findet sich in dem Jayamaṅgala zum Kāmasūtra. Die Abweichungen sind ganz unbedeutend; für Bhṛgu steht hier Bhārgava und die Frist von den sieben Tagen bis zur Katastrophe wird nicht erwähnt, dafür wird hinzugefügt, daß die Stätte noch heute als der Daṇḍakawald besungen würde.

Ausführlicher wird die Geschichte im Rāmāyaṇa, 7, 79, 5ff. erzählt. König Daṇḍa, der jüngste der hundert Söhne des Ikṣvāku, hat von seinem Vater die Gegend zwischen Vindhya und Śaivala als Reich erhalten und gründet dort eine Stadt Madhumanta. Sein Purohita ist Uśanas Bhārgava. Eines Tages kommt Daṇḍa in die Einsiedelei des Bhārgava, erblickt dort dessen Tochter Arajā, vergewaltigt sie trotz der Warnungen des Mädchens und kehrt in seine Stadt zurück. Als der heimgekehrte Ṛṣi die Sache erfährt, verflucht er den König: nach sieben Tagen soll ein Staubregen im Umkreis von 100 Meilen das Reich verbrennen und den König samt den Seinen vernichten. Bhārgava und die andern Bewohner der Einsiedelei ziehen darauf aus dem Lande fort, nur Arajā bleibt auf des Vaters Geheiß an einem großen Teiche in der Einsiedelei; die Wesen, die in der Nacht des Verderbens bei ihr sein werden, sollen verschont bleiben. Der Staubregen stellt sich pünktlich ein und verwandelt das Land in Asche; seitdem wird es der Daṇḍakawald genannt.

Daß Daṇḍa als Name des Königs eine Verschlechterung gegenüber dem Dāṇḍakya der Śāstras und dem Daṇḍaki der Gāthās ist, hat schon Charpentier bemerkt. Was Arajā betrifft, so sucht Charpentier nach einem Zusammenhang mit dem *arajaṃ* von Jāt. 530, 27, wie er selbst gesteht, resultatlos. Ich glaube gar nicht, daß bei dem Namen an 'Staub' zu denken ist. Rām. 7, 81, 2 heißt es von Bhārgava: *so 'paśyad Arajāṃ dīnāṃ rajasā samabhiplutām*, wo das letzte Beiwort doch nicht anders verstanden werden kann als *rajasābhiplutām*, *rajasā samabhiplutām* bei Manu 4, 41; 42. Arajā wird also dasselbe bedeuten wie *arajas* Hem. Abh. 510, und man könnte höchstens vermuten, daß ursprünglich Arajā gar nicht der Name war, sondern das Mädchen als noch nicht mannbar bezeichnet war, wodurch die Schuld des Königs noch größer erscheinen würde.

Ob die brahmanische oder die buddhistische Fassung der Sage die ältere ist, wage ich nicht zu entscheiden. Warum die buddhistischen Geschichten albern und sinnlos sein sollen, wie CHARPENTIER sich ausdrückt, verstehe ich nicht; das jus talionis scheint mir in einem Märchen durchaus berechtigt zu sein. Jedenfalls kannten die Buddhisten eine Sage, wonach der öde Daṇḍaka-wald dadurch entstanden war, daß dort einmal ein Asket mit Staub oder Sand zugedeckt wurde[1], und das Bestehen dieser Sage konnte leicht dazu führen, die Verödung Khotans in ähnlicher Weise zu erklären[2].

Wenn ich somit auch den Zusammenhang der im Sūryagarbhasūtra überlieferten Sage mit der Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias nicht für wahrscheinlich halte und jedenfalls nicht als bewiesen ansehen kann, ist HUBER (a. a. O. S. 337) unzweifelhaft der Nachweis gelungen, daß sich eine Version jener Legende bereits in dem sogenannten Rudrāyaṇāvadāna (37) des Divyāvadāna findet[3]. Der Text steht wie die meisten der im Divyāvadāna gesammelten Erzählungen auch in dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins, der uns in der chinesischen Übersetzung I-tsings vorliegt; fraglich ist nur, ob wir mit HUBER und LÉVI[4] den Vinaya als die Quelle des Divyāvadāna ansehen müssen, oder ob umgekehrt, wie neuerdings PRZYLUSKI annimmt[5], die Kompilatoren des Vinaya Erzählungen aus dem Divyāvadāna oder einer älteren Rezension des Werkes aufnahmen.

Ehe wir uns aber dem Inhalt des Avadāna zuwenden, muß ein Fehler berichtigt werden. Der Name des Helden der Erzählung ist gar nicht, wie man bisher angenommen hat, Rudrāyaṇa. An den meisten Stellen erscheint allerdings der Name in dieser Form, aber 565, 29 steht *gacchodrāyaṇa*, 565, 30; 566, 1. 19f. 27 *āyuṣmān Udrāyaṇaḥ* in sämtlichen Handschriften, 559, 3 *upasaṃkramyodrāyaṇam* in ABC, mit der kontaminierten Lesart *upasaṃkramyo Rudrā-*

[1] Eine Parallele zu der Sage von der Entstehung des Daṇḍakāraṇña ist die von der Entstehung des Mejjhāraṇña. Im Mātaṅgajātaka (497) wird erzählt, daß der weise Mātaṅga im Mejjha-Reiche umgebracht wurde und daß die Gottheiten erzürnt dann das Land durch einen heißen Aschenregen vernichteten. Die Gāthā (497, 24; 530, 28), die darauf Bezug nimmt, lautet:

upahacca manaṃ Mejjho Mātaṅgasmiṃ yasassine
sapārisajjo ucchinno Mejjhāraṇñaṃ tadā ahū

'Weil er böse Absichten gegen den ruhmvollen Mātaṅga gehegt, wurde Mejjha samt seiner Gefolgschaft vernichtet. Da entstand der Mejjha-Wald'.

[2] LÉVI, JA. XI, 5, 76f., hat den Namen Kia-lo-ša-mo, den Khotan zur Zeit des Buddha Kāśyapa geführt haben soll, sehr geistreich als Khara-Śyāmāka erklärt, d. h. als eine Zusammensetzung von zwei Namen von Örtlichkeiten, die in dem gleich zu besprechenden Udrāyaṇāvadāna vorkommen. Mir scheint diese Erklärung nur dadurch etwas unsicher zu werden, daß, wie LÉVI bemerkt, in dem Glossar Fan-fan-yü der Name Kia-lo-ša-mo, der aus dem Berichte des Cī-möng übernommen ist, als »plein aigle or« interpretiert wird. Man sieht nicht ein, wie Kharaśyāmāka in dieser Weise gedeutet werden konnte, zumal auch *khara* in der Bedeutung 'Meeradler, Reiher, Krähe' nur unzureichend im Rājanirghaṇṭa bezeugt ist. Allein wie dem auch sein mag, auf keinen Fall kann die Legende des Sūryagarbhasūtra beweisen, daß die in dem Avadāna erzählte Legende des Untergangs von Ho-lao-lo-kia oder Rauruka in Serindien seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts lokalisiert war. Weder in dem Avadāna noch sonst wo ist von einer Katastrophe, die über Khara und Śyāmāka hereingebrochen ist, die Rede.

[3] Eine Inhaltsangabe nach dem Sanskrittexte hat HUBER B. É. F. E. O. VI, S. 12ff. gegeben. Ein Stück übersetzte schon BURNOUF, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, S. 341—344.

[4] HUBER, B. É. F. E. O. VI, 3; LÉVI, T'oung-Pao II, 8, 105ff.

[5] Indian Historical Quarterly V, p. 5.

yaṇam in D. Daß Udrāyaṇa die allein richtige Namensform ist, beweisen die metrischen Stellen, in denen der Name erscheint. 567, 20 steht richtig in allen Handschriften *adyāpy Udrāyaṇo bhikṣū rājadharmair na mucyate*, in 570, 4 gegen das Metrum *adyāpi Rudrāyaṇo bhikṣur jīvitād vyaparopitaḥ*. Die Entstellung von Udrāyaṇa zu Rudrāyaṇa erklärt sich aus der Schrift; in der nördlichen Brāhmī sind vom 4. bis etwa zum 7. Jahrhundert *u* und *ru* meist überhaupt nicht zu unterscheiden[1]. Daher kommt auch das Schwanken der Handschriften zwischen Udraka und Rudraka (z. B. Buddhac. 12, 82. 83. 86), Urumuṇḍa und Rurumuṇḍa (z. B. Divy. 349, 8. 9. 12. 19; 350, 25; 364, 15; 385, 10. 18. 27) usw. Ich brauche daher im folgenden die richtige Namensform Udrāyaṇa.

Das Avadāna beginnt mit den Worten: 'Es gibt zwei große Städte, Pāṭaliputra und Rauruka[2]. Als Pāṭaliputra sich erhebt, geht Rauruka zugrunde'. In Rauruka herrscht König Udrāyaṇa, seine Gemahlin ist Candraprabhā, sein Sohn Śikhaṇḍin, seine Hauptminister Hiruka und Bhiruka.[3] In Rājagṛha regiert Bimbisāra. Eines Tages kommen Kaufleute mit Waren von Rājagṛha nach Rauruka. Udrāyaṇa fragt, ob es noch ein anderes so blühendes Reich gäbe wie das seine. Die Kaufleute bejahen es: im Ostlande (*pūrvadeśe*) liege die ebenso blühende Stadt Rājagṛha, wo König Bimbisāra regiere. Udrāyaṇa beschließt, mit Bimbisāra in freundlichen Verkehr zu treten. Er sendet ihm einen Kasten voll Edelsteinen. Bimbisāra schickt ihm als Gegengabe feine Stoffe. Udrāyaṇa setzt diesen Austausch von Geschenken durch Übersendung eines Panzers aus Edelsteinen fort. Bimbisāra ist in Verlegenheit, wie er diese kostbare Gabe erwidern soll. Auf Rat des Buddha beschließt er ein Bild des Tathāgata zu senden. Aber kein Maler ist imstande, den Buddha zu malen, da niemand, der ihn anblickt, die Augen von ihm wenden kann. So läßt der Buddha ein Tuch bringen und seinen Schatten darauf fallen, den die Maler dann mit Farben ausfüllen. Unter das Bild werden vier kurze Texte geschrieben: das *śaraṇagamanam* oder die *abhyupapattiḥ*, die Formel, mit der man den Anschluß an den Orden erklärte; die *śikṣā* oder das *śikṣāpadam*, die zehn Gebote, die der Mönch zu halten verpflichtet ist; der *anulomapratilomadvādaśāṅgaḥ pratītyasamutpādaḥ*, auch *lokasaṃvṛttiḥ* oder *lokasya pravṛttinivṛttī* genannt, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens, vorwärts und rückwärts; zwei Gāthās, die zum Eifer ermahnen und als *atyutsāhanā*[4] bezeichnet werden, Udānavarga 4, 37; 38. Dem Bilde wird ein Schreiben vorausgesandt, in dem der König gebeten wird, dem Bilde die höchsten Ehren zu erweisen. Udrāyaṇa, anfänglich durch diese Zumutung beleidigt, folgt doch auf Rat seiner Minister der Aufforderung, aber die Bedeutung des Bildes bleibt ihm unklar. Erst Kaufleute aus Madhyadeśa, die nach Rauruka gekommen sind, unterrichten ihn über die Persönlichkeit des Buddha und den Sinn der untergeschriebenen

[1] Schon Speyer, WZKM. 16, 355 erklärt die Verwechslung von *u* und *ru* aus der Ähnlichkeit der Zeichen in der nepalesischen Schrift, beurteilt aber das Verhältnis von Udrāyaṇa und Rudrāyaṇa falsch.

[2] In I-tsings Übersetzung wird hinzugefügt: 'in Jambudvīpa'. Die Handschriften schwanken zwischen Rauruka und Roruka.

[3] So 575, 25. 26. 28; 576, 22. 24. Im Kompositum wird immer *Hirubhirukau* gesagt; 556, 8; 562, 15; 563, 25 usw. Nur 545, 5 findet sich *Hirur Bhiruḥ* (MSS. *Hirubhirus, Bhirubhirus*).

[4] *atyutsāhatā* 547, 26 ist zu verbessern.

Texte. Er überdenkt die Formel vom Kausalnexus, die Wahrheit geht ihm auf, und er wird ein *srotaāpanna*. Er richtet an Bimbisāra ein Schreiben mit der Bitte, ihm einen Mönch zu senden. Auf Vorschlag des Buddha wird Mahākātyāyana in Begleitung von 500 Mönchen als Apostel nach Rauruka gesandt. Er wird mit den größten Ehren empfangen und hat auch mit der Bekehrung der Leute gewaltigen Erfolg. Unter andern treten zwei Hausväter, Tiṣya und Puṣya, in den Orden ein, und erlangen die Arhatschaft. Bei ihrem Tode errichtet man für jeden einen Stūpa. Um das Bekehrungswerk im Harem des Königs und unter den Frauen des Landes fortzusetzen, wird später dann die Nonne Śailā mit 500 Gefährtinnen von Rājagṛha nach Rauruka berufen und mit den gleichen Ehren wie Mahākātyāyana aufgenommen.

Eines Tages spielt König Udrāyaṇa die *vīṇā* und seine Gemahlin Candraprabhā tanzt dazu. Plötzlich bemerkt der König an ihr die Zeichen des Todes; er erkennt, daß sie in sieben Tagen sterben wird. Die *vīṇā* gleitet ihm aus der Hand zu Boden. Die Königin fragt erschrocken, ob sie schlecht getanzt habe. Der König klärt sie über ihr Schicksal auf. Candraprabhā benutzt die kurze Spanne, die ihr zum Leben geblieben, um sich durch Śailā in den Orden aufnehmen zu lassen, und verspricht dem Könige, wenn sie in der Götterwelt wiedergeboren werden sollte, ihm zu erscheinen. Nach ihrem Tode als Göttin unter den Cāturmahārājika-Göttern wiedererstanden, begibt sie sich zu dem Buddha und erlangt durch seine Belehrung den Stand einer *srotaāpannā*. Dann begibt sie sich nach Rauruka zu Udrāyaṇa und ermahnt ihn, in den Orden zu treten, um nach dem Tode in der Götterwelt wiedergeboren und wieder mit ihr vereinigt zu werden. Am nächsten Morgen übergibt Udrāyaṇa seinem Sohne Śikhaṇḍin die Herrschaft, empfiehlt ihm seine alten Minister Hiruka und Bhiruka und zieht nach Rājagṛha, wo ihn der Buddha in den Orden aufnimmt. Auf einem Almosengange begegnet er dem Bimbisāra, der sich vergebens bemüht, ihn in den weltlichen Stand zurückzulocken.

Śikhaṇḍin regiert eine Weile in Gerechtigkeit, gerät dann aber auf Abwege. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka, die ihm Vorhaltungen machen, werden entlassen und durch zwei schlechte Menschen ersetzt, die das Volk bedrücken. Durch einen Kaufmann erfährt Udrāyaṇa in Rājagṛha von der Mißwirtschaft seines Sohnes. Er tut seine Absicht kund, nach Rauruka zu kommen und den Sohn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Als das in Rauruka bekannt wird, stellen die beiden schlechten Minister, für ihre Stellung fürchtend, dem Śikhaṇḍin vor, sein Vater würde kommen, um ihn des Thrones zu berauben, und überreden ihn schließlich, den Vater töten zu lassen. Auf dem Wege nach Rauruka trifft Udrāyaṇa seine Henker. Sie gewähren ihm noch die Zeit, sich der Meditation hinzugeben und die Arhatschaft zu erlangen. Er prophezeit, daß Śikhaṇḍin als Vatermörder und Arhatmörder zur Hölle fahren werde; dann wird ihm der Kopf abgeschlagen.

Als Śikhaṇḍin den Tod des Vaters und seine Prophezeiung erfährt, wird er von Reue ergriffen. Er verbannt die beiden schlechten Minister von seinem Angesicht, setzt Hiruka und Bhiruka wieder in ihre Ämter ein und bringt seine Tage in Trübsinn hin. Um ihn von seinen Gewissensbissen wegen der beiden Todsünden, die er auf sich geladen hat, zu heilen, veranlassen die beiden

schlechten Minister seine Mutter, ihm zu erklären, daß er gar nicht der Sohn des Udrāyaṇa sei; sie habe ihn im Ehebruch empfangen. Seine Bedenken wegen des Arhatmordes wissen sie durch eine List zu zerstreuen. Sie machen in den Stūpas des Tiṣya und des Puṣya je ein Loch und setzen zwei junge Katzen hinein, die sie abrichten, auf eine an Tiṣya und Puṣya gerichtete Beschwörung hin hervorzukommen, ein Stück Fleisch zu nehmen, ihren Stūpa zu umwandeln und wieder in ihrem Loche zu verschwinden. Dann gehen sie zum König und stellen ihm vor, es gebe gar keine Arhats; auch Tiṣya und Puṣya seien Betrüger gewesen und darum als Katzen wiedergeboren worden. Dann führen sie vor dem Könige und vielem Volk die Katzenbeschwörung auf. Das Mittel wirkt. Die meisten Leute fallen vom Glauben ab. Der König gewährt den Mönchen und Nonnen keine Almosen mehr, so daß alle bis auf Mahākātyāyana und Śailā das Land verlassen.

Eines Tages begegnet Mahākātyāyana, als er auf seinem Almosengange nach Rauruka hineingeht, dem König, der gerade die Stadt verläßt. Er tritt beiseite, um nicht von dem Könige ein unfreundliches Wort zu hören. Hiruka und Bhiruka, die sich im Gefolge des Königs befinden, klären den König auf Befragen über den Grund der Zurückhaltung des Mönches auf. Als aber die Szene sich bei der Rückkehr des Königs und Mahākātyāyanas wiederholt, da wissen die beiden bösen Ratgeber dem König einzureden, Mahākātyāyana halte sich von ihm fern, um nicht von dem Staube des Vatermörders besudelt zu werden. Da ruft der König zornig: 'Ihr Herren, wer mich lieb hat, der werfe je eine Hand voll Staub auf diesen geschorenen Bettelmönch!' Die ganze Umgebung des Königs gehorcht der Aufforderung, und Mahākātyāyana wird unter einer Staubmasse begraben; durch seine übernatürliche Macht schafft er sich aber eine Laubhütte unter der Staubdecke. Hirten haben den Vorgang mit angesehen. Sie berichten Hiruka und Bhiruka, die hinterher kommen, was geschehen, und mit ihrer Hilfe graben die beiden den Mönch aus. Der prophezeit, daß in sieben Tagen zur Strafe für die Untat des Königs ein Staubregen Rauruka verschütten werde. Am ersten Tage werde ein Sturm die Steine, Kies und Scherben aus der Stadt blasen, am zweiten Tage werde ein Blumenregen fallen, am dritten ein Regen von Kleidern, am vierten ein Regen von gemünztem Gelde, am fünften ein Regen von Gold, am sechsten ein Regen von Edelsteinen, und endlich am siebenten werde der Staubregen kommen. Auf die ängstliche Frage der beiden, ob auch sie das Schicksal der Bewohner der Stadt teilen würden, beruhigt Mahākātyāyana sie und gibt ihnen den Rat, sie sollten einen unterirdischen Gang (*suruṅgā*) von ihrem Hause bis zum Flusse graben und in der Nähe ihres Hauses ein Boot bereithalten. Wenn der Edelsteinregen falle, sollten sie das Boot mit Edelsteinen füllen und sich davonmachen. Die beiden Minister begeben sich zum Könige und berichten ihm alles, finden aber keinen Glauben. Da kehren sie nach Hause zurück.

Hiruka übergibt seinen kleinen Sohn Śyāmāka dem Mahākātyāyana und bittet ihn, wenn er die nötigen Anlagen dafür zeige, ihn in den Orden aufzunehmen, im andern Falle ihn als seinen Diener zu behalten. Ebenso übergibt Bhiruka seine Tochter Śyāmāvatī der Nonne Śailā, ebenfalls mit der Bitte, sie, wenn sie im Besitz der nötigen Anlagen sei, zur Nonne zu machen, sonst

aber sie seinem Freunde, dem Hausvater Ghoṣila in Kauśāmbī, zu übergeben. Sailā verläßt darauf Rauruka und bringt die Śyāmāvatī zu Ghoṣila. Im übrigen treffen Hiruka und Bhiruka ihre Vorkehrungen zur Flucht, wie Mahākātyāyana es ihnen geraten hat, und am sechsten Tage, nachdem alles genau der Prophezeiung gemäß eingetreten ist, entkommen sie glücklich. Hiruka gründet in einem andern Lande eine Stadt namens Hiruka, Bhiruka in einem andern Lande eine Stadt Bhiruka, die auch den Namen Bhirukaccha empfängt. Am siebenten Tage beginnt der Staubregen zu fallen; übernatürliche Wesen halten die Tore der Stadt verschlossen, so daß niemand entfliehen kann.

Mahākātyāyana fliegt durch seine Zauberkraft auf seinem Mantel, an dessen Zipfel sich Śyāmāka festhält, aus der Stadt. Die Stadtgöttin schließt sich ihnen an. Die drei kommen nach einem Marktflecken (*karvaṭaka*) namens Khara und machen bei der Scheuer[1] des Ortes halt. Mahākātyāyana macht sich zum Bettelgang in den Flecken auf und läßt den Śyāmāka und die Göttin bei der Scheuer zurück. Durch die Macht der Göttin fängt das Korn an sich zu vermehren. Der Aufseher der Scheuer bemerkt das. Er erfährt von Śyāmāka die Ursache und beschließt, die Göttin durch eine List dauernd an den Ort zu fesseln. Er übergibt ihr Schloß und Schlüssel mit der Bitte, sie bis zu seiner Rückkehr aufzubewahren und keinem andern als ihm selbst zurückzugeben. Der Mann beruft darauf eine Versammlung der Bewohner des Fleckens, berichtet ihnen von dem Wunder in der Scheuer und fordert sie auf, seinen Sohn zum Oberhaupt (*śreṣṭhin*) zu machen: dann werde er sich selbst töten, und da die Göttin ihm Schloß und Schlüssel nicht zurückgeben könne, werde sie dauernd zum Wohle des Fleckens dort bleiben. Die Leute sind damit einverstanden. Der Sohn wird zum Oberhaupt gewählt, der Mann begeht Selbstmord, und die Göttin erklärt sich bereit, ihren dauernden Sitz in dem Flecken zu nehmen. Sie gerät später in den Verdacht, die Geliebte des Mahākātyāyana zu sein. Das erregt ihren Zorn; eine Seuche ist die Folge, aber es gelingt, sie wieder zu besänftigen. Am Ende der Regenzeit beschließt Mahākātyāyana, weiterzuziehen. Er überläßt der Göttin als Andenken seinen Becher[2]. Sie erbaut darüber einen Stūpa, den noch heute die Mönche, die Caityaverehrer sind, verehren, und richtet ein Fest, den *kaṃśimaha*, das Becherfest, ein.

Mahākātyāyana setzt mit Śyāmāka seine Luftreise fort. Die Rinder- und Schafhirten (*gopālakapaśupālakaiḥ*) sehen, wie der Knabe an dem Mantelzipfel hängt. Sie rufen: 'Er hängt! Er hängt!' (*lambate, lambate*). Danach werden die Leute in jenem Lande Lambākapāla[3] genannt. Dann kommen die beiden zu einem andern Marktflecken (*karvaṭaka*). Mahākātyāyana läßt den Śyāmāka

[1] Statt *khalābhidhāna* ist, wie Huber gezeigt hat, *khaladhāna* zu lesen.

[2] Die richtige Deutung von *kāśikā* und *kāśimahaḥ* des Textes wird Huber verdankt; es ist *kāṃśi* zu lesen.

[3] Die Handschriften haben *tasmiṃ janapade manuṣyāṇāṃ Lambakapāla* (so E; A *Lambayākepāla*, B C *Layokepāla*, D *Lambakepāla*) *iti saṃjñā saṃvṛttā*. Vor *iti saṃjñā saṃvṛttā* wird sonst der Name meist wiederholt (s. 576, 23. 25; 580, 3 f.), aber nicht 581, 1. Auch hier scheint das nicht der Fall zu sein. Auch wird hier nicht der Name des Landes gegeben, sondern der Name der Leute in dem Lande; es wird also *Lambākapālā* zu lesen sein, und der zweite Bestandteil des Namens soll offenbar dadurch erklärt werden, daß die *gopālaka* und *paśupālaka* '*lambate lambate*' rufen. Die chinesische Übersetzung I-tsings hat nach LÉVI, JA. XI, 5, 90: 'pour cette raison l'emplacement du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle Lan-po.'

unter einem Baume zurück und tritt seinen Bettelgang an. In dem Flecken ist gerade der König, ohne einen Sohn zu hinterlassen, gestorben. Die Leute suchen nach einem Nachfolger. Sie bemerken, daß der Schatten des Baumes, unter dem Śyāmāka schläft, den Körper des Knaben nicht verläßt, und schließen aus diesem Wunder, daß er die geeignete Person sei. Mit Erlaubnis des Mahākātyāyana nimmt Śyāmāka die Königswürde an. Das Reich wird danach das Śyāmāka-Reich (*Śyāmākarājya*) genannt.

Mahākātyāyana, nun allein, gelangt nach Vokkāṇa, wo seine Mutter wiedergeboren ist. Nach zärtlicher Begrüßung hält er ihr eine Predigt mit dem Erfolge, daß sie bekehrt wird und den Grad einer *srotaāpannā* erlangt. Beim Abschied übergibt er ihr auf ihre Bitte seinen Stab (*yaṣṭi*). Sie erbaut einen Stūpa, der als Yaṣṭistūpa bekannt ist und den noch heute die Mönche, die Caityaverehrer sind, verehren.

Mahākātyāyana will dann nach dem Madhyadeśa zurückkehren[1]. Er kommt an die Sindhu. Die Gottheit des Nordens (*Uttarāpathanivāsinī devatā*) bittet ihn um ein Andenken. Mahākātyāyana erinnert sich daran, daß im Madhyadeśa das Tragen von *pula*, einer Art Schuhe, nicht erlaubt ist. Er läßt der Gottheit daher seine *pula*. Das ist der Ursprung des Pulacaitya, den andere Puleśvara nennen[2]. Mahākātyāyana gelangt dann allmählich nach Śrāvastī und berichtet den Mönchen von seinen Erlebnissen.

Die Mönche wünschen schließlich noch zu erfahren, weshalb Udrāyaṇa den Tod durch Henkershand erlitten habe, weshalb Śikhaṇḍin und die Bewohner von Rauruka unter Staub begraben seien und Mahākātyāyana mit Staub überschüttet sei und weshalb Hiruka und Bhiruka glücklich davon gekommen seien. Der Buddha erklärt ihnen, daß es die Folgen ihrer Taten in einer früheren Geburt seien. Auf diese Geschichten braucht hier nicht eingegangen zu werden[3].

Das Udrāyaṇāvadāna ist von Kṣemendra in seiner Bodhisattvāvadānakalpalatā (Nr. 40) bearbeitet worden. Kṣemendras Darstellung stimmt in allem Wesentlichen genau mit dem Avadāna überein; wenn er an einigen Stellen kürzt, an andern ausführlicher ist, so erklärt sich das aus den allgemeinen Tendenzen seines Werkes. Selbstverständlich heißt auch bei ihm der Held Udrāyaṇa (tib. 'U·dra·ya·na). Der Name seines Reiches schwankt auch hier zwischen Rauruka (4) und Roruka (100), tib. Sgra·sgrog(s). Anstatt Hiruka (6, 69, 112) findet sich öfter Heruka (153. 164. 170. 199), wie die tibetische Übersetzung stets liest. Auch der Name der von ihm gegründeten Stadt lautet hier Heruka (170), die von Bhiruka gegründete Stadt heißt Bhiruka (170).

[1] *Madhyadeśam āgantukāmaḥ; āgam* hat hier sicherlich wie so oft den Sinn 'zurückkehren'.

[2] Das ist nach Lévi, JA. XI, 5, 113 der Sinn der im Sanskrit verderbten Stelle.

[3] Der Stoff dieses Avadāna hat auch die buddhistischen Künstler zur Darstellung gereizt. Foucher, B. É. F. E. O. IX, 23; Beginnings of Buddhist Art and Other Essays 231ff., hat nachgewiesen, daß eine fortlaufende Reihe von 25 Reliefs an dem Stūpa von Bārābuḍur die Geschiche des Udrāyaṇa im genauen Anschluß an das Divyāvadāna illustriert; vgl. Krom und van Erp, Bārābuḍur, Textband 256ff., Taf. Ser. IB 64—88. In der Schatzhöhle C zu Qyzil ist, wie Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan S. 63, Taf. 34, erkannt hat, auf einem Fresko die Szene dargestellt, wie Candraprabhā vor Udrāyaṇa tanzt; links davon werden die beiden als Mönch und Nonne eingekleidet. Vgl. Grünwedel, Kultstätten S. 100; Alt-Kutscha II, 97, Fig. 72 und Tafel XL, XLI; v. Le Coq, Buddh. Spätantike IV, Taf. 3; VI S. 37.

Der Sohn des Heruka heißt hier Śyāmaka (164. 178), tib. Sño-bsaṅs. Die Einwohner von Lampāka werden hier nicht Lambākapāla, sondern einfach Lambaka (177) genannt, tib. Hphyaṅ-ba-po. Für Vokkāṇa wird hier Bhokkānaka (179) geschrieben, tib. Bog-ka-na-ka. Der *karvaṭaka* Khara wird Kharavanī-karvaṭa genannt (173); das Tibetische hat hier *kar-pa-ṭaḥi śa-riḥi-nags-su* 'in dem Śari-Walde eines *karpaṭa*'. Einigen der Personen, die im Avadāna namenlos sind, werden hier Namen beigelegt, Die beiden schlechten Minister heißen Daṇḍa und Mudgara, tib. Dbyug-pa und Tho-ba (70. 83. 172[1]). Die Mutter des Śikhaṇḍin wird Taralikā, tib. Ta-ra-li-ka, genannt (120)[2]. Den Rat, das Buddhabild nach Rauruka zu senden, gibt hier nicht der Buddha selber, sondern der Minister Varṣākāra (15). Das Lautenspiel des Udrāyaṇa und der Tanz der Candraprabhā werden hier nicht erwähnt (41). Udrāyaṇas Begegnung mit Bimbisāra erfolgt hier vor seiner Ordinierung durch den Buddha (50ff.) Die Flucht des Hiruka und Bhiruka findet auch hier zu Schiff statt, aber der unterirdische Gang fehlt (169); dagegen wird hinzugefügt, daß sie sich nach Süden wenden (170). Anstatt der Errichtung des Stūpa über dem Becher des Mahākātyāyana in Khara und der Einrichtung des Becherfestes wird hier (175) erzählt, daß die Göttin ein Caitya des Kātyāyana in Suravatī, tib. Lha-ldan, erbaute, und daß die Caityaverehrer dies noch heute verehren. Von der Erbauung des Pulacaitya wird hier nichts gesagt; von Bhokkānaka geht Mahākātyāyana sogleich nach Śrāvastī (181). Dagegen wird bei der Erwähnung der Stūpas des Tiṣya und Puṣya hinzugefügt, daß die Caityaverehrer sie noch heute verehren (39). Es ist angesichts dieser Verschiedenheiten wohl möglich, daß sich schon Kṣemendras Vorlage ein wenig von dem Texte des Avadāna entfernte, aber diese Abweichungen können auch auf Neuerungen Kṣemendras beruhen. Für die folgende Untersuchung kann seine Fassung als sekundär beiseite gelassen werden.

Eine kürzere Version der Udrāyaṇa-Sage findet sich in dem von Ki-kia-ye zusammen mit T'an-yao im Jahre 472 n. Chr. übersetzten Tsa-pao-tsang-king. CHAVANNES hat sie in seinem Cinq cent contes et apologues unter Nr. 420 (III, 127 ff.) übersetzt. Der Held der Erzählung ist auch hier König von Lu-liu (Rauruka), aber er wird nicht Udrāyaṇa, sondern Yu-t'o-sien, Udasena, genannt. Seine Gemahlin heißt hier Yu-siang (Lakṣaṇavatī), sein Sohn Wang-kün (Rājasena). Der ganze erste Teil der Geschichte über die Beziehungen des Königs zu Bimbisāra, die Sendung des Buddhabildes und des Mahākātyāyana und der Śailā nach Rauruka fehlt hier. Die Erzählung beginnt mit dem Lautenspiel des Königs und dem Tanz der Königin. In dem Abschnitte bis zu der Katzenbeschwörung ist manches breiter ausgeführt als in dem Avadāna, manches aber auch weggelassen oder leise verändert. Der Buddha tritt hier überhaupt nicht auf. Die als Göttin wiedergeborene Königin sucht und empfängt hier keine Belehrung von ihm, und ebensowenig ist er es, der den König in den Orden aufnimmt. Die Wanderung des Mönch gewordenen Königs nach Rājagṛha und

[1] Hier im Texte Daṇḍin, was durch das Tibetische als falsch erwiesen wird.

[2] Auch in den Vorgeburtsgeschichten am Schlusse des Avadāna zeigt sich diese Tendenz zur Spezialisierung. Der Jäger wird hier Kālapāśa genannt (183), der Haushalter Nanda und seine Tochter Madalekhā (191).

seine Begegnung mit Bimbisāra fehlen hier. Es wird nur kurz gesagt, daß der König die Welt verließ, die Lehre studierte und Arhat wurde; er erlangt die Arhatschaft also nicht erst wie im Avadāna unmittelbar vor seinem Tode. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka erscheinen hier nicht. Von der doppelten Sünde des Vatermordes und des Arhatmordes, die König Wang-kün auf sich lädt, wird auch hier gesprochen; wie er von der Schuld des Vatermordes befreit wird, wird hier aber nicht erzählt. Von den Gewissensbissen wegen des Arhatmordes wird er durch die Gaukelei an den Stūpas der beiden Arhats geheilt, die hier aber Tie-šï (Tiṣya) und Yu-po-tie-šï (Upatiṣya) heißen und im bürgerlichen Leben nicht einfache Haushalter, wie im Avadāna, sondern große Minister gewesen sind. Nur gelegentlich erfährt man hier auch, daß Śailā in Rauruka weilt; die Königin begründet ihren Wunsch, Nonne zu werden, damit, daß sie von Šï-šï (Śailā) gehört habe, daß ein Mensch, der gläubigen Herzens auch nur für einen Tag in den Orden getreten sei, unter den Göttern wiedergeboren werde. Die Erzählung von der Mißhandlung Kātyāyanas und dem Untergange der Stadt ist gedrängter als im Avadāna. Hiruka und Bhiruka erscheinen auch hier nicht als Retter; ihre Stelle nimmt ein 'großer Minister' ein. Die Anweisung zur Flucht gibt hier nicht Kātyāyana, sondern der Minister faßt selbst den Plan, einen unterirdischen Gang zu graben, der außerhalb der Stadt mündet. Von einer Flucht zu Schiff ist nicht die Rede. Der Sandregen tritt auch hier am siebenten Tage ein, auch hier läßt der Himmel vorher duftende Blumen, Edelsteine und Kleider regnen, aber dieser Regen von Kostbarkeiten ist nicht auf die vorhergehenden Tage verteilt, sondern findet unmittelbar vor dem Sandregen statt. Als der Minister sich mit den Seinen durch den unterirdischen Gang gerettet hat, begiebt er sich zu Kātyāyana und legt ihm die Frage vor, warum die Bewohner Raurukas durch den Sandregen begraben seien. Das ist dieselbe Frage, die in dem Avadāna die Mönche in Śrāvastī, als sie von den Ereignissen in Rauruka gehört haben, an den Buddha stellen, und die Geschichte aus der Vergangenheit, die Kātyāyana zur Erklärung erzählt, ist genau die gleiche wie die von dem Buddha vorgetragene. Im Avadāna ist sie nur noch etwas ausführlicher, weil hier auch noch die Frage gestellt und beantwortet wird, warum Mahākātyāyana mit Staub zugedeckt und Hiruka und Bhiruka gerettet wurden. Die Reise des Kātyāyana wird hier ganz kurz abgetan. Es wird nur gesagt, daß er sich, nachdem er den Minister über die Ursache des Schicksals der Bewohner von Rauruka aufgeklärt hatte, in Begleitung der Stadtgöttin nach Hua-šï (Pāṭaliputra) begab. Dem wird die Begründung hinzugefügt: 'Depuis l'antiquité, cette dernière ville (Pāṭaliputra) et la ville de Lou-lieou (Roruka) étaient alternativement l'une en prospérité et l'autre en décadence; celle-ci ayant été détruite, l'autre devait redevenir florissante; telle était la raison pour laquelle Kia-tchan-yen et ses compagnons[1] se rendirent dans la ville de Houa-che'.

Im Anschluß daran wird dann noch erzählt, daß der angesehene Bürger Hao-yin-šöng ('Mit der schönen Stimme'=Ghoṣila) sich an die Grenze des Reiches begab und dem Ehrwürdigen Gaben darbrachte. Dieser Ghoṣila, seit langem

[1] Vorher ist aber nur die Stadtgöttin als seine Begleiterin erwähnt.

wohlhabend, wurde, als der Ehrwürdige sein Haus betreten hatte, ungemein reich. Als Kātyāyana in diese Stadt[1] gekommen war, fragte er den Buddha, warum Ghoṣila sich einer schönen Stimme und immer wachsenden Reichtums erfreue. Der Buddha erklärte ihm, daß in der Vergangenheit ein Bürger täglich 500 Pratyekabuddhas zur Mahlzeit einzuladen pflegte. Der Mann, den er als Boten sandte, war immer von einem Hunde begleitet. Eines Tages vergaß der Mann die Einladung zu überbringen. Da lief der Hund allein zu den Pratyekabuddhas und bellte sie an. Die Buddhas erkannten, daß der Hund sie einladen wollte; sie begaben sich zu dem Bürger, der sie hocherfreut bewirtete. Jener Bürger war der Buddha selbst in einer früheren Geburt, der Bote war Aniruddha, der Hund war Ghoṣila, dem zum Lohn für seine Tat eine schöne Stimme und Reichtum zuteil ward.

Diese Erzählung des Tsa-pao-tsang-king ist offenbar nichts weiter als ein vielfach ungenauer Auszug aus dem Avadāna. Daß sie unursprünglich ist, zeigt sich vor allem in der Veränderung des Namens des Helden zu Udasena; zweifellos war, wie wir später sehen werden, sein alter Name Udrāyaṇa. Aus zwei Stellen können wir sogar schließen, daß die Quelle der Erzählung nicht das Divyāvadāna war, sondern der Text, wie er im Vinaya zu Prayaścittika 82 lautete. Dahin weist zunächst die Angabe über das abwechselnde Blühen und Verfallen von Pāṭaliputra und Rauruka. Sie beruht auf der Bemerkung im Anfang des Avadāna, die in der chinesischen Übersetzung des Vinaya ebenso lautet: 'Wenn Pāṭaliputra aufblüht, verfällt Rauruka; wenn Rauruka aufblüht, verfällt Pāṭaliputra', während es im Divyāvadāna heißt: *yadā Pāṭaliputraṃ saṃvartate tadā Rorukaṃ vivartate*, was man in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann. Immerhin wäre es möglich, daß die Umkehrung des Satzes, die den Sinn so gänzlich verändert, im Divyāvadāna erst im Laufe der schriftlichen Überlieferung geschwunden wäre, völlig beweisend aber ist der von Ghoṣila handelnde Schluß der Erzählung. Er ist mit der Geschichte von Rauruka so lose verknüpft, daß man sein Erscheinen an dieser Stelle überhaupt nur begreift, wenn man weiß, daß im Vinaya die Geschichte des Ghoṣila unmittelbar auf die des Udrāyaṇa folgt[2]. So erzählt denn auch dort der Buddha den Mönchen die Geschichte aus dem früheren Dasein des Ghoṣila, um ihnen zu erklären, wie er zu seiner schönen Stimme gekommen ist. Kleine Verschiedenheiten in der Darstellung sind vorhanden, aber sie sind nicht von Bedeutung. Es kann also auch die Erzählung des Tsa-pao-tsang-king in Anbetracht ihrer Abhängigkeit von dem Avadāna, wenigstens zunächst, hier unberücksichtigt bleiben.

Daß das Udrāyaṇāvadāna im letzten Grunde mit der Legende des Hüan-tsang vom Untergange Ho-lao-lo-kias identisch ist, wird niemand bestreiten wollen. Die Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen hat schon HUBER, a. a. O. 337 f., hervorgehoben, In beiden Fällen wird eine Stadt von einem Sandregen verschüttet, und zwar zur Strafe dafür, daß die Bewohner auf Befehl des Königs einen Heiligen im Sande vergraben haben. In beiden Fällen er-

[1] Es scheint Pāṭaliputra gemeint zu sein.
[2] Siehe HUBERS Inhaltsangabe, B. É. F. E. O. VI, 17 ff.

steht dem Heiligen ein Retter. Bei Hüan-tsang ist es eine ungenannte Person, im Avadāna sind es die beiden guten Minister Hiruka und Bhiruka. Diese Retter werden in beiden Fällen zum Lohn für ihre Guttat von dem Heiligen vor dem Untergang dadurch bewahrt, daß er ihnen die Vernichtung der Stadt am siebenten Tage vorhersagt, und sie retten sich auf dieselbe eigentümliche Weise, durch einen unterirdischen Gang. Auch die Einzelheiten der Geschichte der Vernichtung der Stadt stimmen zum Teil genau zusammen. Der Sandregen setzt am siebenten Tage ein. Voraus geht ein Sturm, der allen Schmutz aus der Stadt wegfegt, und ein Schauer von Juwelen. In beiden Fällen spielt ferner ein Buddhabild, das aus der Ferne gekommen ist, eine Rolle in der Geschichte, und zwar als Ausgangspunkt der Katastrophe. Im Avadāna wird es der Anlaß, daß Mahākātyāyana ins Land kommt, bei Hüan-tsang, daß der Arhat durch die Verehrung, die er ihm zollt, die Strafe des Königs auf sich zieht. Daß es im Avadāna ein Gemälde, bei Hüan-tsang eine Statue ist, ist allerdings ein beachtenswerter Unterschied; für den Gang der Erzählung macht es aber nichts aus. Über die Schicksale des Porträts beim Untergange der Stadt erfahren wir nichts, die Statue rettet sich selbst auf wunderbare Weise nach P'i-mo. Ob man damit die Flucht der Stadtgöttin in dem Avadāna zusammenstellen darf, wie Huber es tut, ist mir zweifelhaft. Man darf auch nicht verkennen, daß die Übereinstimmungen in der Geschichte der Vernichtung der Stadt fast alle dadurch an Beweiskraft verlieren, daß sie sich schon in der Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes finden, die aus viel älterer Zeit bezeugt und wahrscheinlich das Urbild aller dieser Sagen von der Vernichtung einer Stadt oder eines Landes durch einen Sandregen ist. Ein besonderer und daher beweisender Zug ist in dieser Partie nur die Herstellung des unterirdischen Ganges. Dazu kommt weiter noch das Buddhabild, und schließlich wird jeder Zweifel an dem Zusammenhang der beiden Geschichten dadurch beseitigt, daß Ho-lao-lo-kia, wie Huber gezeigt hat, die regelrechte chinesische Wiedergabe von Rauruka ist, die Stadt also in beiden Erzählungen denselben Namen trägt.

Es erhebt sich also die Frage, ob wir es hier mit einer Geschichte indischen Ursprungs, die nach Turkestan gebracht und dort lokalisiert wurde, zu tun haben oder ob eine turkestanische Lokalsage in den Vinaya der Mūlasarvāstivādins aufgenommen wurde. Huber hat sich für das letztere entschieden. Er beruft sich darauf, daß das Avadāna selbst Rauruka in eine Gegend, die außerhalb des eigentlichen Indiens liegt, also nach Turkestan versetze. Man brauche, um sich davon zu überzeugen, nur die Rückreise Mahākātyāyanas nach der Zerstörung Raurukas zu verfolgen. Mahākātyāyana kommt über Khara nach Lambāka[1], dann nach Śyāmāka und weiter nach Vokkāṇa und endlich 'descendant vers le Sud[2]' an den Indus, wo er den Bereich der Gottheit des Nordens verläßt. Von den genannten Örtlichkeiten sind zwei bis jetzt lokalisiert[3]. Lambāka oder Lampāka entspricht dem heutigen Lamghān; Vok-

[1] Huber schreibt Lamba.

[2] Diese Bemerkung findet sich nur in der chinesischen Übersetzung, nicht im Sanskrittext des Divyāvadāna.

[3] Auch Syāmāka ist jetzt lokalisiert.

kāṇa ist das heutige Wakhān. Die beiden Örtlichkeiten liegen im Süden des Pamir, d. h. zwischen Turkestan und Indien.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß, falls HUBER mit seiner Ansicht, der sich auch LÉVI, JA. XI, 5, 76 angeschlossen hat, Recht haben sollte, sein Nachweis von einschneidender Bedeutung für die Geschichte des Kanons der Mūlasarvāstivādins sein würde, ganz gleich, ob man annehmen will, daß die turkestanischen Elemente dem Kanon von Anfang an angehörten oder erst später, jedenfalls aber vor der chinesischen Übersetzung, in Turkestan aufgenommen wurden. Die Sache hat sogar noch ein weitergehendes Interesse. Gegen den Schluß seines Aufsatzes bemerkt HUBER: 'Dans la formule même par laquelle le *Divyāvadāna* commence le récit de la destruction de Roruka: »Quand Pāṭaliputra monte, Roruka tombe en décadence«, ne faut-il pas trouver l'expression de cette rivalité historique qui fit passer tour à tour la prépondérance des royaumes fondés sur les bords du Gange aux royaumes de l'Asie centrale?' Auch wenn man sich diesen etwas kühnen Folgerungen nicht ganz anschließen will, wird man zugestehen müssen, daß jener einleitende Satz und alles, was uns in dem Avadāna von dem Verkehr zwischen Rauruka und dem Madhyadeśa berichtet wird, auf die engsten Beziehungen zwischen Indien und Ostturkestan schon in einer sehr frühen Zeit hinweisen würde.

Ich glaube nun allerdings, daß eine genauere Prüfung der Texte zu einem ganz andern Resultate führt. Ich will gar kein Gewicht darauf legen, daß es von vornherein nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, daß das Avadāna, eines der interessantesten der ganzen Sammlung, aus der etwas mageren Lokallegende herausgesponnen sein sollte. Man darf natürlich die Natur der Berichte dabei nicht außer acht lassen. Das Avadāna ist das Werk eines gewandten Erzählers, die Angaben Hüan-tsangs beruhen offenbar auf den mündlichen Mitteilungen der Ortseingesessenen, und wir können nicht wissen, wie weit diese selbst unterrichtet waren, wieviel sie dem Pilger erzählten und wieviel er selbst vielleicht weggelassen hat.

Wichtiger ist schon etwas anderes. Die turkestanische Lokalsage haftet an der Buddhastatue, die in P'i-mo verehrt wurde. Warum sollte der Verfasser des Avadāna diese Statue gänzlich ausgeschaltet und durch ein Porträt des Buddha ersetzt haben, über dessen Verbleib er nichts berichtet? Umgekehrt mußte natürlich, wenn man die Lokalsage nach dem Vorbilde des Avadāna gestaltete, das Gemälde aus der Geschichte verschwinden, und nichts war im Grunde natürlicher, als daß man dann die Sandelholzstatue von P'i-mo mit der in der ganzen buddhistischen Welt hochberühmten Sandelholzstatue des Udayana identifizierte. Hüan-tsang schildert sie uns in seinem Berichte über Kauśāmbī[1]. Sie stand in einem großen Tempel innerhalb des königlichen Bezirkes der Stadt. Sie war aus Sandelholz geschnitzt und hatte einen steinernen Baldachin. Von Zeit zu Zeit entsandte sie ein übernatürliches Licht. Fürsten aus verschiedenen Ländern hatten versucht, sie fortzunehmen, aber niemand konnte sie von der Stelle bewegen. So machte man Bilder von ihr und verehrte sie, und alle wahren Bilder des Buddha sind nach dieser Statue gemacht. Über

[1] JULIEN, Mém. I, 283 ff.

ihre Entstehung erzählte man, daß König Udayana, als der Buddha für drei Monate in den Trayastriṃśat-Himmel gefahren war, um zum Wohle seiner dort weilenden Mutter das Gesetz zu predigen, während seiner Abwesenheit ein Abbild des Meisters zu haben wünschte. Er bat daher den Maudgalyāyana, durch seine übernatürliche Macht einen Künstler in den Himmel zu versetzen, um dort das Bild des Buddha zu schaffen. Als Buddha auf die Erde zurückkehrte, erhob sich die Holzstatue von ihrem Sitze und begrüßte den Herrn der Welt, und dieser erwiderte freundlich den Gruß und sagte seinem Bilde, es werde seine Aufgabe sein, die Ungläubigen zu lehren und zu bekehren und künftige Geschlechter auf dem Wege der Religion zu leiten. Daß man durch die Identifizierung der Statue von P'i-mo mit der des Udayana mit der Tatsache in Konflikt kam, daß die letztere ja noch immer in Kauśāmbī gezeigt und verehrt wurde, wird die turkestanischen Mönche wenig bekümmert haben; auffallend ist höchstens, daß auch Hüan-tsang diesen Widerspruch gar nicht bemerkt zu haben scheint[1].

Ich will schließlich auch nicht unerwähnt lassen, daß in dem Falle, daß die Lokalsage nach dem Avadāna gestaltet wurde, die Zurückführung der Statue auf König Udayana vielleicht auch dadurch begünstigt wurde, daß in der Quelle das Bild zu einem König Udrāyaṇa in naher Beziehung stand. Bei der Ähnlichkeit der Namen ist, wie wir später sehen werden, gerade unser Udrāyaṇa auch sonst mit Udayana zusammengeworfen worden, und in tibetischen Schriften, z. B. bei Tāranātha[2], wird der Name des Königs von Kauśāmbī Utrayana geschrieben. Selbstverständlich kann bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem Udayana und Udrāyaṇa zu dem Buddhabilde stehen, der angenommene Zusammenhang zwischen beiden nur als eine Möglichkeit bezeichnet werden. Man braucht darauf auch kein Gewicht zu legen; die Hineinbeziehung des Udayana in die Lokallegende würde sich meines Erachtens, wie oben bemerkt, schon durch die Popularität der von ihm erzählten Geschichte zur Genüge erklären.

Es gibt nun aber auch, abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen, ein paar Angaben in dem Avadāna, die gegen die Lokalisierung von Rauruka in Ostturkestan sprechen. Hiruka und Bhiruka entfliehen zu Schiff durch einen unterirdischen Kanal, der von ihrem Hause bis zum Flusse reicht, aus der Stadt. So hat es ihnen Mahākātyāyana geraten: *yuvāṃ yāvac ca gṛhaṃ. yāvac ca nadī atrāntare suruṅgāṃ khānayitvā gṛhasamīpe nāvaṃ sthāpayitvā tiṣṭhataḥ | yadā ratnavarṣaṃ patet tadā ratnānāṃ nāvaṃ pūrayitvā niṣpālayitavyam iti* (574, 28 ff.; 575, 17 ff.). Genau so führen sie es aus: *Hiru-Bhirukābhyām agrāmātyābhyāṃ yāvac ca gṛhaṃ yāvac ca nadī atrāntare suruṅgāṃ khānayitvā gṛhasamīpe*

[1] Die Statue von Kauśāmbī hatte übrigens eine Rivalin in einer Sandelholzstatue des Buddha zu Śrāvastī. Über ihre Entstehung erzählt Fa-hien (Legge, S. 56 f.) dieselbe Legende wie Hüan-tsang von der Statue zu Kauśāmbī, aber an Stelle des Udayana erscheint hier Prasenajit, und von dem Eingreifen Maudgalyāyanas wird nichts gesagt; einfacher heißt es hier, daß der König die Statue herstellen ließ, weil er sich nach dem Anblick des Buddha sehnte. Auch Hüan-tsang kennt die Statue von Srāvastī; er bemerkt, daß Prasenajit sie während der Abwesenheit des Buddha im Trayastriṃśat-Himmel habe anfertigen lassen, als er von der Herstellung der Statue durch Udayana gehört hatte (Julien, Mém. I, 296).

[2] Tāranātha, übers. von Schiefner, S. 71.

ca nauḥ sthāpitā (576, 5f.); *Hiru-Bhirukāv agrāmātyau ratnānāṃ nāvaṃ pūrayitvā niṣpalāyitau* (576, 21f.). Wenn der Erzähler die Minister das Schiff bei dem Hause verankern läßt, so stellt er sich die *suruṅgā* offenbar als mit Wasser gefüllt dar. Die Herstellung eines solchen unterirdischen Kanals dürfte etwas schwierig gewesen sein; aber solche Bedenken sind bei einer Legende, die so viel Wunderbares berichtet, kaum berechtigt. Wichtig ist nur, daß der Erzähler die Minister die Fahrt offenbar auf dem Flusse fortsetzen läßt. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß ein Erzähler, der nur einigermaßen mit den Verhältnissen Ostturkestans bekannt war, auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Helden eine Reise zu Schiff machen zu lassen[1]. Seine Angaben lassen eher darauf schließen, daß das Rauruka, das er im Sinne hatte, in der Nähe eines großen schiffbaren Flusses lag.

Seltsam ist es ferner auch, daß die Kaufleute aus Rājagṛha dem Udrāyaṇa erklären, Rājagṛha liege im östlichen Lande: *asti deva pūrvadeśe Rājagṛhaṃ nagaram* (545, 17). Nun liegt allerdings Rājagṛha etwa 4 Grad östlicher als die Stätte, wo man das turkestanische Rauruka anzunehmen hat, aber das spielt für die Lage der beiden Orte zueinander doch keine Rolle im Verhältnis zu den mehr als 1200 Kilometern, die Rājagṛha südlicher liegt. Man sollte statt *pūrvadeśe* also eher *dakṣiṇadeśe* erwarten. Allenfalls könnte man annehmen, daß *pūrvadeśe* vom rein indischen Standpunkte aus gedacht sei und das östliche Indien bezeichnen solle, aber diese Annahme ist ein Notbehelf, und besser würde sich der Ausdruck jedenfalls erklären, wenn Rauruka wirklich westlich von Rājagṛha liegen würde.

Mir scheint endlich auch die Reiseroute Mahākātyāyanas mit der Lokalisierung Raurukas in Ostturkestan unvereinbar zu sein, obwohl HUBER sie gerade als Beweis dafür verwendet hat. Die vier Stationen, die im Texte genannt sind, sind Khara, Lambāka, Śyāmāka, Vokkāṇa. Khara läßt sich vorläufig nicht lokalisieren. Lambāka ist, wie schon bemerkt, das heutige Lamghān, Vokkāṇa das heutige Wakhān. Das dazwischenliegende Śyāmāka, das auch bei Varāhamihira, Bṛhats. 14, 28 und in der Form Śyāmaka Mārk. Pur. 58, 47 erscheint, kann nur in der Gegend des heutigen Chitrāl gesucht werden. LÉVI, JA. XI, 5, 76f. hat Śyāmāka in dem Šö-mi des Sung-yün (CHAVANNES, B. É. F. E. O. III, 406), des Pei-šï (ebd.) und des T'ang-šu (CHAVANNES, Documents p. 159) und dem Šang-mi des Hüan-tsang (Mém. II, 206) wiedererkannt, die schon früher mit Chitrāl identifiziert waren[2].

Betrachtet man nun die Lage der genannten drei Örtlichkeiten auf einer Karte, so zeigt sich, daß Mahākātyāyana, wenn er, von Khotan kommend, zuerst nach Lambāka, dann nach Śyāmāka und schließlich nach Vokkāṇa gezogen sein sollte, eine höchst unpraktische Reise gemacht haben müßte, denn Lambāka ist der südlichste, Vokkāṇa der nördlichste Punkt. Das Natürliche wäre gewesen, die Reise in genau umgekehrter Richtung zu machen. Die Reise von Lambāka nach Vokkāṇa, die im wesentlichen in nördlicher Richtung ver-

[1] Auch FOUCHER, B. É. F. E. O. IX. 31; Beginnings of Buddhist Art. p. 238 hat schon bemerkt, daß die Reise zu Schiff nicht zu der Lokalisierung von Rauruka in Zentralasien passe, obwohl sie, wie er meint, dem Verfasser des Avadāna sicherlich bekannt war.

[2] Vgl. MARQUART, Ērānshahr, S. 63; 243 ff.

läuft, macht es daher wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt Rauruka südlich von Lambāka lag[1].

Aus den bisherigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das Rauruka des Avadāna eine Stadt gewesen sein muß, die westlich von Rājagṛha, südlich von Lambāka am Ufer eines Flusses lag. Was wir sonst von ihr erfahren, läßt darauf schließen, daß es eine bedeutende Stadt war, die in Handelsbeziehungen zu Magadha stand, die aber früh — nach der Erzählung schon zur Zeit des Buddha — zugrunde ging. Es fragt sich, ob wir eine solche Stadt nachweisen können.

Im Mahā-Govindasutta des Dīghanikāya (II, 235) wird erzählt, wie nach dem Tode des mythischen Königs Disampati der Brahmane Govinda das Reich zwischen Reṇu, dem Sohne des Königs, und den andern Kṣatriyas verteilte. *Tatra sudaṃ majjhe Reṇussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse:

Dantapuraṃ Kaliṅgānaṃ Assakānaṃ ca Potanaṃ
Māhissatī Avantīnaṃ Sovīrānañ ca Rorukaṃ
Mithilā ca Videhānaṃ Campā Aṅgesu māpitā
Bārāṇasī ca Kāsīnaṃ ete Govindamāpitā ti.
Sattabhū Brahmadatto ca Vessabhū Bharato saha
Reṇu dve ca Dhataraṭṭhā tadāsuṃ satta Bhāratā ti.

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III, 208 im Govindīyasūtra vor, wo anstatt des Senartschen Textes zu lesen ist:

Dantapuraṃ[2] *Kaliṅgānāṃ Aśmakānāṃ ca Potanam*[3]
Māhiṣmatīṃ[4] *c-Āvantīnāṃ*[5] *Sauvīrāṇāṃ ca Rorukam*[6]
Mithilāṃ ca Videhānāṃ[7] *Campām*[8] *Aṅgeṣu māpaye*[9]
Vārāṇasīṃ[10] *ca Kāśiṣu etaṃ Govindamāpitam*[11]

Hier wird also Roruka, sk. Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt; die im Mahāvastu in M erhaltene Lesart *Lolakaṃ* geht natürlich auf *Loluvaṃ*, die alte östliche Namensform, zurück. Rauruka ist die Haupt-

[1] In der von I-tsing herrührenden chinesischen Übersetzung des Vinaya ist die Reise des Mahākātyāyana, wie Lévi, JA. XI. 5, 113 f., angibt, noch etwas weiter ausgeführt. Er will von Vokkāṇa weiter in den Madhyadeśa gehen und überschreitet den Süe-ling (Hindukusch). Dann folgt die Erzählung von der Errichtung des Pulacaitya. Darauf überschreitet er den Fluß Fu-ć'a (Oxus) und kommt nach der Stadt Pu-ša. Dort schert er sich Bart und Haupthaar und schneidet sich die Nägel. Über dem Haar und den Nägeln errichten die Leute ein nach ihnen benanntes Caitya. Von da wendet sich Mahākātyāyana nach dem Süden und gelangt nach Śrāvastī. Da es sich um die Verlängerung der Rückreise handelt, hat sie für die Frage, die uns hier beschäftigt, keine Bedeutung.

[2] B *antaḥpuraṃ*, M *aṃtaḥpuraṃ*. Senart *ataḥ puraṃ*.

[3] BM *-nāṃ ca asmakānāṃ yotanaṃ* (M *yottanaṃ*).

[4] B *māhiṣyati*, M *mohaṣyati*.

[5] BM *cavartti*(M *rti*)*nāṃ*.

[6] M *lolakaṃ*.

[7] BM *videhāṃ*.

[8] BM *cayā*.

[9] M *māmaye*.

[10] B *vārāṇasī*, M *vārāṇaṃsi*.

[11] M *goviṃdamāropitaṃ*.

stadt der Sovīras, sk. Sauvīras, und ihr Herrscher führt den Namen Bharata. In genauer Übereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Āditajātaka (424. III, 470, 6) berichtet, daß im Sovīrareiche in der Stadt Roruva der Großkönig namens Bharata lebte (*Sovīraraṭṭhe Koruvanagare Bharatamahārājā nāma*)[1]. In der Einleitung zum Sivijātaka (IV, 401, 12) wird das Āditajātaka daher auch als Sovīrajātaka bezeichnet[2].

Die Sauvīras sind Pāṇini wohl bekannt. Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen, die im Lande der Sauvīras liegen (4, 2, 76), und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Sauvīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache verraten. In der Literatur erscheinen die Sauvīras fast immer in Verbindung mit den Sindhus. Es scheint, daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Sauvīras durch die Saindhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat. In einem 'alten Itihāsa', dem Vidulāputrānuśāsana im Mbh. 5, 133—136, wird erzählt, daß Sañjaya, der Sohn der Vidulā, ein Sauvīra, von dem Sindhurāja besiegt worden war (133, 4; 134, 4). Der Gegensatz zwischen Saindhavas und Sauvīras zeigt sich deutlich in der Aufforderung der Mutter an den Sohn, sich mit den Sauvīramädchen zu vergnügen, nicht den Saindhavamädchen zu folgen (134, 32), die Saindhavas zu erschlagen (135, 21)[3]. Die dominierende Stellung der Saindhavas tritt auch in der Bezeichnung zutage, die Jayadratha, der König der Sindhu-Sauvīras, im Epos erhält. Er wird für gewöhnlich Saindhava genannt (1, 186, 21; 2, 34, 8; 4, 18, 4; 6, 45, 55; 14, 77, 9), Saindhavako rājā (6, 45, 56), Sindhurāja (1, 67, 109; 5, 55, 43; 14, 77, 11). In der Schilderung des Kampfes seines Volkes gegen Arjuna wegen des Opferrosses in 14, 77 f. wird stets von Saindhavas gesprochen. Auch im Abhimanyuvadha-, Pratijñā- und Jayadrathavadhaparvan des 7. Buches (7, 33—152) wird er meistens *Saindhava* genannt; daneben findet sich *Sindhurāja*, *Sindhurājan*, *Sindhurāj*, *Sindhupati*, *Saindhavako rājā* oder *nṛpaḥ*. Ebenso ist sein Vater Vṛddhakṣatra der Sindhurāja (146, 110). Nur 75, 11 wird Jayadratha als *Sauvīra-Sindhūnām īśvaraḥ* bezeichnet. Im Draupadīharaṇa- und Jayadrathavimokṣaṇaparvan des 3. Buches (3, 262—272) ist allerdings der Unterschied zwischen Saindhava und Sauvīra ziemlich verwischt. Jayadratha ist hier *patiḥ Sauvīra-Sindhūnām* (267, 8); er bietet Draupadī an, die Herrschaft über alle *Sindhu-Sauvīras* mit ihm zu teilen (267, 20); sein Heer sind die *Sindhu-Sauvīras* (271, 50); zwölf *Sauvīraka*-Prinzen folgen ihm (265, 9; 271, 27).

[1] Die birmanische Handschrift B^d hat *Sovīraraṭṭhe* durch *Siviraṭhe* und hier und 474, 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Roruva* ersetzt. *Roruva* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Loluva*.

[2] B^d liest hier *Sivirajātaka*. Sicherlich ist auch, wie schon ANDERSEN, Index, erkannt hat, in der Einleitung zum Dasabrāhmaṇaj. (IV, 360, 24) *Sovīrajātake* anstatt des von FAUSBØLL in den Text aufgenommenen *Sucirajātake* von C^{ks}, *Vidūrajātake* von B^d zu lesen. Auch hier ist Jāt. 424 gemeint.

[3] Daß Saindhavas und Sauvīras zwei verschiedene Völker waren, zeigt sich auch Mārkaṇḍeyap. 132, 45 ff., wo von Marutta erzählt wird, daß er Sauvīrī, die Tochter des Suvīra, und Vapuṣmatī, die Tochter des Herrn der Sindhu (*Sindhubhartṛ*), zu Gemahlinnen hatte. Damit kann die von PARGITER, Mārkaṇḍeyap. Übersetzung, S. 315, geäußerte Vermutung, daß Sauvīra der Volksname, Sindhu der Name des von ihnen bewohnten Gebietes sei, wohl als erledigt gelten.

Am häufigsten wird er auch hier einfach *Saindhava* genannt, daneben *Sindhurāja*, *rājā Sindhūnām*, *Sindhupati*, *Saindhavo rājā*, *Saindhavako nṛpaḥ*. Aber dieser Titel wechselt hier mit *Suvīrarāṣṭrapa* (268, 1), *Sauvīrarāja* (265, 12; 268, 12. 13), *Sauvīra* (267, 7; 271, 8), *Sauvīraka* (267, 2), *Suvīra* (268, 3). Auch seine Brüder werden *Sauvīravīrāḥ* genannt (265, 13). Sein gesamtes Heer ist *Saindhavadhvajinī* (271, 7), *Saindhavasainikāḥ* (271, 36), aber auch *Suvīrāḥ* (271, 9).

Jayadrathas Herrschaft reicht über die Grenzen der Sindhu-Sauvīras hinaus. Nach Mbh. 8, 5, 11 gebietet er über zehn Reiche, von denen das Sindhureich das erste ist:

Sindhurāṣṭramukhānīha daśa rāṣṭrāṇi yāni ha |
vaśe tiṣṭhanti vīrasya yaḥ sthitas tava śāsane ||
akṣauhīṇīr daśaikāṃ ca vinirjitya śitaiḥ śaraiḥ |
Arjunena hato rājan mahāvīryo Jayadrathaḥ ||

Die Namen der zehn Reiche werden, soviel ich weiß, nirgends angegeben. In der Erzählung vom Raube der Draupadī erscheinen im Gefolge der Sindhu-Sauvīras die Kulindas, Trigartas, Ikṣvākus und als die bedeutendsten die Śibis. Koṭikāsya, der Śaibya, ist der Vertraute des Jayadratha. Śibis, Sauvīras und Sindhus bilden das Reich des Jayadratha. *Kaccid ekaḥ Śibīn āḍhyān Sauvīrān saha Sindhubhiḥ | anutiṣṭhasi dharmeṇa ye cānye viditās tvayā*, fragt Draupadī den Jayadratha (267, 11), und 271, 3 werden zur Bezeichnung des gesamten Heeres des Königs die drei Völkernamen verwendet: *Śibi-Sauvīra-Sindhūnāṃ viṣādaś cāpy ajāyata*. Diese nahe Beziehung der Śibis zu den Sindhu-Sauvīras spiegelt sich auch in der Völkergenealogie, Hariv. 1, 31, 29f. wider, wo die Sauvīras auf Śibi als Stammvater zurückgeführt werden:

Śibeś ca putrāś catvāro vīrās trailokyaviśrutāḥ |
Vṛṣadarbhaḥ Suvīraś ca Madrakaḥ Kaikayas tathā |
teṣāṃ janapadāḥ sphītāḥ Kaikayā Madrakās tathā |
Vṛṣadarbhāḥ Suvīrāś ca[1].

Nach der Darstellung des Harivaṃśa unterstand auch die Küste von Kāthiāwār dem Sindhukönige. Als die Yādavas Mathurā verlassen, ziehen sie nach dem Anūpa des Sindhukönigs und lassen sich in Dvāravatī nieder (*Anūpaṃ Sindhurājasya prapetur Yadupuṃgavāḥ* 2, 56, 22; *viṣayaṃ Sindhurājasya śobhitaṃ puralakṣaṇaiḥ* 2, 56, 26). Natürlich darf man aus dieser Äußerung nicht mit Pargiter, Mārkaṇḍeyap. Übers. S. 315, schließen, daß das eigentliche Sindhuland sich bis nach Kāthiāwār erstreckte.

Durch den Zusammenhang mit den Sindhus ist das Gebiet, in dem wir die Sauvīras zu suchen haben, bereits einigermaßen bestimmt; es muß in der

[1] Warum Pargiter, a. a. O. S. 315, gerade diese Genealogie 'fanciful' nennt, weiß ich nicht. Aus Mbh. 1, 67, 60, wo unter andern Königen ein Suvīra als dem Krodhavaśa *gaṇa* entsprossen erwähnt wird (*Madrakaḥ Karṇaveṣṭaś ca Siddhārthaḥ Kīṭakas tathā | Suvīraś ca Subāhuś ca mahāvīro 'tha Bāhlikaḥ*), ist gar nichts zu entnehmen, da es gänzlich unklar bleibt, ob hier der Stammvater der Sauvīras gemeint ist.

Nähe des Indus gelegen haben. Weiter führen uns zwei Reiserouten, die sich im Bhāgavatapurāṇa finden:

Ānarta-Sauvīra-Marūṃs tīrtvā Vinaśanaṃ Hariḥ |
girīn nadīr atīyāya puragrāmavrajākarān ||
tato Dṛṣadvatīṃ tīrtvā Mukundo 'tha Sarasvatīm |
Pāñcālān atha Matsyāṃś ca Śakraprastham athāgamat || (10, 71, 21f.)
atha dūragatāñ Chaurih Kauravān virahāturān |
saṃnivartya dṛḍhaṃ snigdhān prāyāt svanagarīṃ priyaiḥ ||
Kurujāṅgala-Pāñcālāñ Chūrasenān sa-Yāmunān |
Brahmāvartaṃ Kurukṣetraṃ Matsyān Sārasvatān atha ||
Marudhanvam atikramya Sauvīr-Ābhīrayoḥ parān |
Ānartān Bhārgavo 'pāgāc chrāntavāho manāg vibhuḥ || (1, 10, 33ff.)

Auf dem Wege von Ānarta in Kāthiāwār nach der Wüste von Mārwār oder Jodhpur muß also das Land der Sauvīras gelegen haben, doch läßt sich von diesem Gebiete mit Sicherheit Cutch ausscheiden, da in der Inschrift des Rudradāman in Junāgaḍh (Ep. Ind. 8, 44) in der Liste der Länder des Mahākṣatrapa Kaccha vor Sindhu-Sauvīra erscheint: *pūrvvāpar-Ākarāvanty-Anūpanīvṛd-Ānartta-Surāṣṭra-Śva[bh]ra-Maru-Kaccha-Sindhu-Sauvīra-Kukur-Aparānta-Niṣādādīnāṃ .... viṣayāṇām.* An der zweiten der angeführten Stellen sind zwischen die Sauvīras und die Ānartas die Ābhīras eingeschoben, und da Ptolemäus angibt, Abiria sei ein Distrikt über Patalene[1], so wird man annehmen dürfen, daß die Ābhīras im südöstlichen Teile der heutigen Provinz Sind saßen, bis etwa zum Rann von Cutch, der sich aber in alter Zeit viel weiter nach Norden ausdehnte als heute[2]. Aus andern Stellen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, ergibt sich, daß sich das Gebiet der Ābhīras am Rande der großen indischen Wüste noch viel weiter nach Norden hinauf erstreckte, anderseits scheint es nicht bis an den Indus selbst gereicht zu haben. Milindapañha S. 359 wird im Vergleiche von einem reichen Schiffsherrn gesprochen, der, wenn er in einem Hafen guten Verdienst gehabt hat, auf das große Meer hinausfährt und nach Vaṅga, Takkola, Cīna, Sovīra, Suraṭṭha, Alasanda, Kolapaṭṭana, Suvaṇṇabhūmi oder einem andern Platze, wo Schiffe zusammenkommen, reist. Wenn man mit Seeschiffen in das Land der Sauvīras fuhr, ist anzunehmen, daß es bis an die Küste reichte. Das Ostufer des unteren Indus scheint danach Sauvīraland gewesen zu sein; wie weit es sich über den Indus hinaus nach Westen erstreckte, läßt sich nicht sagen. Für die Bestimmung der nördlichen Grenze kommt eine Bemerkung Al-Berūnīs in Betracht. Er zitiert, I, 300ff. der SACHAUschen Übersetzung, aus dem Vāyupurāṇa und der Bṛhatsaṃhitā zwei Völkerlisten, die den Namen der Sindhu-Sauvīras enthalten, und fügt hinter Sauvīra ein, daß es Multān und Jahrāwar sei. Jahrāwar, wofür RAVERTY, JASB. 61, I, S. 219, Jhārāwar liest, lag nahezu

[1] HAIG, The Indus Delta Country, S. 19, setzt Patala ungefähr 35 englische Meilen südöstlich von Haidarābād an.
[2] V. A. SMITH, Early History of India[4], S. 109, Anm. 1.

50 *mīl* oberhalb von Multān am Zusammenfluß des Jīhlam mit dem Chāndrā-Flusse[1]. Wenn diese Lokalisierung auch für die ältere Zeit, wie die Bemerkung im Milindapañha zeigt, zu eng erscheint, so stimmt sie doch in einer Hinsicht gut zu der oben erwähnten Angabe des Mahābhārata, daß die Śibis, Sauvīras und Saindhavas ein einziges Reich bildeten, aus der man schließen darf, daß die Śibis Grenznachbarn der Sindhu-Sauvīras waren.

Schon auf Grund der Angaben des Diodorus und Curtius hatte man die Σίβοι oder Sibi in die Gegend des heutigen Jhang versetzt[2]; eine Inschrift aus dem Jahre 403 auf einem bei Shōrkōṭ im Jhang Distrikt gefundenen Kessel macht es jetzt sicher, daß Shōrkōṭ Śibipura, die Hauptstadt des Śibilandes, war[3]. Grenzten Śibis und Sindhu-Sauvīras aneinander, so wird man die Sauvīras, die sich mit Sicherheit östlich vom Indus nachweisen lassen, in dem heutigen Multān District, vielleicht auch noch westlich davon im Muzaffagarh District, ansetzen dürfen, also da, wohin auch Al-Berūnī sie verlegt. Das Land der Saindhavas wird weiter westlich zu suchen sein; es wird sich aber den Indus hinauf noch weit nach Norden erstreckt haben und vielleicht sogar den Salt Range eingeschlossen haben[4]. Nur so wird es begreiflich, daß in der Völkerliste des Mahābhārata 6, 9, 53[5] die Sindhu-Sauvīras zwischen den Kāśmīras und den Gāndhāras genannt sind: *Kāśmīrāḥ Sindhu-Sauvīrā Gāndhārā Daṛśakās tathā*, und daß Mbh. 3, 51, 25 die Saindhavas unter lauter nördlichen Völkern erscheinen; hier stehen sie in einem Verse mit den Hārahūṇas, Cīnas und Tuṣāras[6]. Nur so lassen sich auch die Angaben Kālidāsas im Raghuv. 15, 87 ff. verstehen. Er erzählt, daß Rāma auf Yudhājits Vorschlag dem Bharata das Land, das den Namen Sindhu führt, schenkte (*Yudhājitaś ca saṃdeśāt sa deśaṃ Sindhunāmakam | dadau dattaprabhāvāya Bharatāya dhṛtaprajaḥ*). Bharata besiegte dort die Gandharvas und zwang sie, den Waffen zu entsagen und sich ganz der Musik zu widmen. Darauf weihte er seine beiden Söhne Takṣa und Puṣkala in den beiden Hauptstädten, die ihre Namen trugen, zu Königen und begab sich wieder zu Rāma (*sa Takṣa-Puṣkalau putrau rājadhānyos tadākhyayoḥ | abhiṣicyābhiṣekārhau Rāmāntikam agāt punaḥ*). Aus den Worten geht meines Erachtens nicht hervor, daß man das Land von Takṣaśilā und Puṣkalāvatī als Sindhudeśa bezeichnete, wohl aber, daß nach der Vorstellung Kālidāsas der Sindhudeśa bis an die

[1] So nach Raverty, a. a. O.; anders Sachau, Alberuni's India I, 260.

[2] V. A. Smith, JRAS. 1903, S. 689.

[3] Vogel, Ep. Ind. XVI, 15.

[4] Haig, a. a. O. S. 35, folgert das aus der Bemerkung Hüan-tsangs, daß Sin-tu Steinsalz erzeugte; südlich des Salt Range wird am Indus nirgends Steinsalz gefunden. Mit den übrigen Angaben Hüan-tsangs über Sin-tu läßt sich aber der Einschluß des Salt Range nur schwer in Einklang bringen.

[5] Die Liste des Mahābhārata findet sich auch im Padmapurāṇa 3, 6, 10 ff.

[6] Im übrigen ist aus der Reihenfolge der Namen in den Völkerlisten der Purāṇas und bei Varāhamihira für die Lage der Länder zueinander nicht viel zu entnehmen. In der Liste der Bṛhats. 14, 17 ff., die Mārkaṇḍeyap. 58, 30 ff. reproduziert wird, werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Südwestens aufgezählt; in der Liste, die sich gleichlautend im Brahma-, Kūrma- und Viṣṇupurāṇa findet (Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 70 f.), erscheinen die Sauvīras und Saindhavas unter westlichen Völkern. In der zweiten Liste, die im Brahmāṇḍa-, Brahma, Mārkaṇḍeya-, Matsya-, Vāmana- und Vāyupurāṇa enthalten ist (Kirfel, a. a. O. S. 71 ff.), werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Nordens genannt.

Grenzen von Gandhāra reichte[1]. Die Frage, was die Inder unter dem Sindhulande verstanden, bedarf aber noch der weiteren Aufklärung. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß man den Namen zum Teil auf das westliche Uferland des Indus beschränkt hat, wobei allerdings zu beachten ist, daß sich der Lauf des Indus gegen früher stark nach Westen verschoben hat. Vātsyāyana, Kāmas. 5, 6 (S. 301) gibt an, daß bei den Saindhavas Pförtner, Diener und andere derartige Leute freien Zutritt in den Harem haben[2]. Der Kommentator Yaśodhara bemerkt dazu: *Sindhunāmā nadas tasya paścimena Sindhudeśas tatrabhavānām.* Yaśodhara gehört dem 13. Jahrhundert an, aber schon Hüan-tsang sagt (Mém. II, 169), daß man von Osten kommend nach Überschreitung des großen Flusses Sin-tu in das Reich von Sin-tu gelange. Und in Übereinstimmung damit gibt er später (Mém. II, 172) an, daß man, wenn man von Sin-tu mehr als 900 *li* nach Osten gehe, nach Überschreitung des Indus am östlichen Ufer nach dem Reiche von Mou-lo-san-p'u-lu komme, an dessen sachlicher Identität mit Multān nicht gezweifelt werden kann. Wenn im Laufe der Zeit der Name Sindhu gerade auch für das Gebiet üblich wurde, in dem wir mit Sicherheit die Sauvīras nachweisen können[3], so wird sich das daraus erklären, daß die Sindhus und Sauvīras seit alters ein Reich bildeten, dessen Schwerpunkt im Sindhulande lag. Der Name der Sauvīras wurde dadurch allmählich völlig durch Sindhu verdrängt.

Irgendwo in dem Gebiete, das sich vom Multān District südlich an den Ufern des Chenāb (Asiknī) und des Indus erstreckt, muß also das alte Rauruka gelegen haben, und es ist verlockend, den Namen mit Aror, heute auch Alor, zu identifizieren[4]. Aror war nach den mohammedanischen Historikern die alte Hauptstadt der Hindu Rājās von Sind, die 712 n. Chr. von Muḥammad b. Qāsim erobert wurde. Die Stadt lag am Ufer des alten Induslaufes und wurde um 962 durch ein Erdbeben zerstört, durch das auch der Fluß in ein anderes Bett abgeleitet wurde. Die Ruinenstätte befindet sich fünf englische Meilen östlich von der Stadt Rohri im Sukkur District. RAVERTY, JASB. 61, I, S. 209, Anm. 121, bestreitet, daß in dem anlautenden *a* von Aror der arabische Artikel stecke, da Alor oder Aror schon Jahrhunderte, ehe die Muhammedaner es kennenlernten, der Hindi Name der Stadt gewesen sei, aber den Beweis

[1] Man darf sich für das Bestehen dieses Sindhudeśa nicht etwa auf Al-Berūnī berufen, der I, 261 der SACHAUschen Übersetzung eine Stelle des Matsyapurāṇa zitiert: 'the river Sindh flows through the countries Sindhu, Darada, Zindutunda(?), Gāndhāra, Rūrasa(?), Krūra(?)' usw. Die Stelle muß fehlerhaft sein. Weder im Matsyap. 121, 46, noch in der entsprechenden Strophe des Vāyup. 47, 45 steht etwas von einem Lande Sindhu; in beiden Fällen beginnen die Listen, die im übrigen vielfach entstellt sind, mit den Daradas.

[2] Eine ähnliche Freiheit des Verkehrs findet sich noch heute speziell bei den Frauen von Shikārpur, das westlich vom Indus liegt. Ross, The Land of the Five Rivers and Sind, S. 56, bemerkt, daß die Hindu-Frauen von Shikārpur wegen ihrer Schönheit berühmt seien und größere Freiheit genießen als die Frauen irgendeiner andern Stadt in Sind. Sie besuchen den Bazar mit unverhülltem Haupte und unterhalten sich frei mit Männern.

[3] Im Śatruñjaya-Māhātmya heißt es z. B., daß Sūra, der Sohn des Yadu, seinem Sohne Suvīra das Reich in Mathurā übergab und eine Sauvīra-Stadt im Sindhulande (*puraṃ Sindhuṣu Sauvīram*) gründete; siehe WEBER, Über das Çatrunjaya-Māhātmyam, S. 35.

[4] Einen Zusammenhang zwischen Aror und Rauruka hat schon S. Mazumdar Sastri, Notes on Cunningham's Ancient Geography of India, p. 700, vermutet, allerdings ohne eine Begründung zu geben.

dafür gibt er nicht, und ich weiß auch nicht, wie er sich erbringen ließe. Nun schreiben aber die älteren arabischen Geographen den Namen stets Alror الرور, wofür Aldor الدور und Alroz الروز natürlich nur Schreibfehler sind, so Al-Mas'ūdī (943 n. Chr.), Al-Istakhrī (zwischen 951 und 961), Ibn Ḥauqal (976)[1]; erst Al-Berūnī (1028) schreibt Aror ارور[2], während sich bei Al-Idrīsī (1150) Ror رور findet[3], wofür die Handschriften auch دور bieten. Ich halte es danach doch für sehr wahrscheinlich, daß der alte indische Name Ror lautete, was sich ohne Schwierigkeiten auf Rauruka, Roruva zurückführen läßt. Natürlich könnte es sich, wenn Rauruka wirklich schon in vorchristlicher Zeit zugrunde ging, nur um ein Fortleben des alten Namens der Landeshauptstadt handeln, aber eine solche Übertragung des Namens auf die neue Gründung würde nichts Auffallendes haben. Übrigens erklärt die Sage, wie Ross, The Land of the Five Rivers and Sindh, S. 70 f. angibt, den Untergang von Aror in ähnlicher Weise wie den von Rauruka durch eine Missetat seines Königs. Er soll das jus primae noctis bei den Bräuten seiner Stadt für sich beansprucht haben, und da er von seiner Forderung nicht abzubringen war, genau wie ein Fakir es prophezeit hatte, das Verderben über die Stadt gebracht haben. Indessen besteht kaum ein Zusammenhang zwischen den Sagen von Aror und Rauruka, da solche Geschichten, wie Ross bemerkt, fast von allen Ruinenstätten in Sind erzählt werden. So wird z. B. die Zerstörung von Brāhmanābād im Thar und Pārkar District von der Sage in genau derselben Weise begründet wie die von Aror[4].

Mag nun aber der Name Raurukas in Aror erhalten sein oder nicht, wir haben jedenfalls in dem Rauruka im Lande der Sauvīras eine Stadt, für die, soweit unsere Kenntnis reicht, alle Angaben, die in dem Avadāna über Rauruka gemacht werden, zutreffen. Das Rauruka der Sauvīras liegt westlich von Rājagṛha, südlich von dem Lande der Lambākas. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es in der Nähe des Indus lag. Es war eine der alten sieben Städte Indiens, muß aber früh zugrunde gegangen sein, da es in historischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Solange Rauruka bestand, war es sicherlich als Hauptstadt auch der Mittelpunkt des Handels der Sauvīras, der nicht nur, wie die aus dem Milindapañha angeführte Stelle zeigt, überseeisch war, sondern auch zu Lande nach Magadha ging, genau wie es in dem Avadāna geschildert wird. Das beweist die Geschichte, die im Vimānavatthu VII, 10 erzählt wird. Karawanenhändler haben in Magadha und Aṅga Waren geladen und ziehen in das Land der Sindhu-Sauvīras, wie sie selbst sagen:

Magadhesu Aṅgesu ca satthavāhā
āropayissaṃ paṇiyaṃ puthuttaṃ
te yāmase Sindhu-Sovīrabhūmiṃ
dhanatthikā uddayaṃ patthayānā.

[1] Raverty, a. a. O. S. 209, 211 f., 218.
[2] Ebd. S. 221.
[3] Ebd. S. 229.
[4] Bellasis, J. Bo. Br. R. A. S. V, 414 f.

Sie verirren sich in der Wüste. Ein Yakṣa rettet sie, indem er sie auf seinem *vimāna* in das Land der Sindhu-Sauvīras befördert, und nachdem sie dort ihre Geschäfte erledigt haben, kehren sie nach Pāṭaliputra zurück:

gantvāna te Sindhu-Sovīrabhūmiṃ
dhanatthikā uddaya patthayānā
yathāpayogā paripuṇṇalābhā
paccāgamuṃ Pāṭaliputtam akkhatam.

Damit aber verliert nicht nur die Fahrt des Bhiruka zu Schiff von Rauruka bis an die Mündung der Narmadā und seine Gründung von Bharukaccha alles Unwahrscheinliche, es wird im Gegenteil jetzt höchst wahrscheinlich, daß Bharukaccha tatsächlich von Leuten aus Rauruka gegründet wurde, als diese Handelsstadt durch eine der im Indusgebiet so häufigen Naturkatastrophen versandete.

Den endgültigen Beweis, daß unter dem Rauruka des Avadāna die Hauptstadt der Sauvīras zu verstehen ist, liefert die Jaina-Version des Udrāyaṇa-Avadāna, die sich in Devendras Ṭīkā zum Uttarajjhayaṇasutta findet[1]. Im Lande der Sindhu-Sovīras (Sindhu-Sauvīras), in der Stadt Vīyabhaya (Vītabhaya), lebt der König Udāyaṇa, der über 16 Länder und 363 Städte einschließlich seines Stammlandes und seiner Hauptstadt und über 10 Könige, Mahaseṇa usw., gebietet. Seine Gemahlin ist Pabhāvaī (Prabhāvatī). Der älteste Sohn des Paares ist Abhii (Abhijit). Der Schwestersohn des Königs heißt Kesi (Keśin). Ein Goldschmied aus Campā, namens Kumāranandi, ist nach Erlebnissen, auf die es hier nicht weiter ankommt, als eine Gottheit wiedergeboren, als der Herr der Insel Pañcasela (Pañcaśaila). In seinem früheren Dasein hat er einen Freund namens Nāila (Nāgila) gehabt, einen frommen Laienbruder. Dieser Nāila ist nach seinem Tode im Acyuta-Himmel wiedergeboren. Er sucht seinen alten Freund auf und ermahnt ihn, ein Bild des Herrn Vardhamāna zu machen, um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben. Der Herr von Pañcasela erklärt sich dazu bereit. Er verfertigt eine Statue aus *gośīrṣa*-Sandelholz und tut sie in eine Kiste. Auf dem Meere sieht er ein Schiff, das sechs Monate lang vom Sturm umhergetrieben ist. Er beruhigt das Unwetter, gibt den Kaufleuten in dem Schiffe die Kiste und sagt ihnen, es sei das Bild des Obergottes der Götter darin; in seinem Namen sollten sie die Kiste öffnen. Die Kaufleute kommen nach Vīyabhaya, zeigen dem König Udāyaṇa die Kiste und berichten ihm, was der Gott über sie gesagt hat. Der König ist ein Anhänger der brahmanischen Asketen. Er versammelt Brahmanen und andere Gegner der Jainas, und diese versuchen, im Namen Brahmans, Viṣṇus oder Śivas die Kiste zu öffnen, aber vergebens, die Axt springt zurück. Da kommt die Hauptgemahlin des Königs, eine Tochter des Königs Ceḍaga (Ceṭaka), eine Jaina-Laienschwester. Sie wendet sich in einem Gebete an den Arhat, der die Gestalt des Obergottes der Götter trägt, und bittet ihn, er möge ihr seinen Anblick gewähren. Dann schwingt sie die Axt, und die Kiste ist geöffnet. Pabhāvaī ist erfreut; die Lehre des Jina nimmt einen Aufschwung.

[1] JACOBI, Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî, S. 28ff.

Im Harem wird ein Schrein erbaut, in dem Pabhāvaī dreimal am Tage den Jina verehrt.

Eines Tages tanzt die Königin vor dem König, der die *vīṇā* spielt. Plötzlich sieht der König ihren Kopf nicht mehr, was ein übles Vorzeichen ist. Er erschrickt, das Plektrum entfällt seiner Hand. Die Königin fragt erzürnt, ob sie schlecht getanzt habe. Der König erzählt ihr den Grund seines Schreckens. Sie antwortet, sie habe keine Furcht vor dem Tode, da sie lange treulich die Pflichten einer Laienschwester erfüllt habe. Eines Tages aber läßt sie sich im Zorn hinreißen, eine Dienerin für ein Versehen mit dem Spiegel zu schlagen, so daß sie tot hinfällt. Da sie ihr Gelübde gebrochen, will sie sich selbst den Tod geben. Der König willigt in ihren Wunsch ein, wenn sie ihn nach ihrem Tode bekehren wolle. Sie fastet sich darauf zu Tode, wird als Gott wiedergeboren, und es gelingt ihr, den zunächst widerstrebenden König zu bekehren, indem sie ihm den Gegensatz zwischen den gewalttätigen brahmanischen Asketen und den milden Jainamönchen handgreiflich vor Augen führt. Er wird ein Anhänger des Jina.

Es folgt die Geschichte seines Kampfes gegen Pajjoya (Pradyota) von Ujjenī (Ujjayinī). Devadattā, eine bucklige Sklavin, verehrt das Bild des Jina. Von einem Laienbruder aus Gandhāra, der ebenfalls das Bild verehrt hat, erhält sie Pillen, durch die sie ein wunderschönes Mädchen wird. Sie erhält den Namen Suvaṇṇaguliyā (Goldpille). Sie hat den Wunsch, Pajjoya, den König von Ujjenī, zum Gatten zu erhalten. Eine Gottheit unterrichtet diesen von dem Wunsche des Mädchens, und auf ihre Aufforderung kommt er während der Nacht auf seinem Elefanten Nalagiri. Sie ist bereit, mit ihm zu fliehen, verlangt aber, daß er das Jinabild mitnehme. Pajjoya kommt daher noch einmal mit einem nachgemachten Jinabild wieder, bringt dieses an der Stelle des echten an und kehrt mit Suvaṇṇaguliyā und dem Urbilde nach Ujjenī zurück. An den Spuren, die Nalagiri zurückgelassen hat, merkt Udāyaṇa, daß Pajjoya dagewesen ist. Als die Dienerin vermißt wird und das Welken der Blumen die Unechtheit des Bildes verrät, ist Udāyaṇa überzeugt, daß Pajjoya beide geraubt hat. Er fordert ihn auf, wenigstens das Bild zurückzugeben, aber dieser weigert sich, worauf Udāyaṇa ihm den Krieg erklärt. Das Heer des Udāyaṇa droht in der Wüste zu verdursten, wird aber durch Pabhāvaī dadurch gerettet, daß sie Lotusteiche schafft. Udāyaṇa fordert Pajjoya zum Zweikampf heraus. Der erklärt sich zu einem Kampfe zu Wagen bereit, erscheint aber verräterischerweise auf seinem Elefanten Nalagiri auf dem Kampfplatz. Udāyaṇa besiegt ihn trotzdem und nimmt ihn gefangen, läßt ihm die Worte: 'Mann einer Sklavin' auf die Stirne brennen und führt ihn mit sich fort. Das Jinabild will aber nicht mitgehen. Der Anbruch der Regenzeit zwingt Udāyaṇa unterwegs, ein Lager zu beziehen. Während des Aufenthalts im Lager läßt er den Pajjoya wieder frei und krönt ihn mit einer goldenen Stirnbinde, um das Brandmal zu verdecken.

Nach einiger Zeit wird Udāyaṇa der Welt überdrüssig. Er ist gewillt, Mönch zu werden, wenn der Mahāvīra nach Vīyabhaya kommen sollte. Mahāvīra, der seine Gedanken erkennt, macht sich von Campā auf und kommt in den Garten Miyavaṇa (Mṛgavana) zu Vīyabhaya. Udāyaṇa läßt nicht seinen

Sohn Abhii, sondern seinen Neffen Kesi zum König krönen und wird von Mahāvīra zum Mönche geweiht. Er gibt sich strengem Fasten hin. Infolge der schlechten Nahrung, die er zu sich nimmt, wird er krank. Die Ärzte verordnen ihm saure Milch. Er kehrt nach Vīyabhaya zurück. Die Minister stellen dem König Kesi vor, er strebe, der Mühsale überdrüssig, wieder nach der Königsherrschaft. Kesi ist anfangs bereit, sie ihm abzutreten, läßt sich dann aber von den Ministern überreden, ihn zu vergiften. Im Hause einer Hirtenfrau wird ihm das Gift in einer Schüssel saurer Milch gereicht. Dreimal rettet ihn eine Gottheit, indem sie ihm die vergiftete Schüssel fortnimmt. Aber eines Tages paßt sie nicht auf. Udāyaṇa ißt von der vergifteten Speise und stirbt. Eine Gottheit läßt einen Staubregen fallen, der die ganze Stadt Vīyabhaya verschüttet. Noch heute liegt sie im Sande begraben. Nur ein Töpfer, der Udāyaṇa Unterkunft gewährt hatte, wird von der Gottheit gerettet. Sie erbaut in Siṇavallī eine Stadt Kumbhakāravekkha für ihn und versetzt ihn dahin. Prinz Abhii geht nach Campā zu König Koṇiya. Er hegt einen dauernden Haß gegen Udāyaṇa, der ihn von der Thronfolge ausgeschlossen hat, und da er ohne zu bereuen und zu beichten stirbt, wird er, obwohl er im übrigen ein frommer Laienbruder ist, als ein Dämonenprinz wiedergeboren.

Die ganze Geschichte wird in der Dīpikā des Lakṣmīvallabha[1] in Sanskrit erzählt. Die Erzählung schließt sich aufs engste an den Prakrittext an, nur gelegentlich ihn etwas verdeutlichend. Abweichungen von Bedeutung kommen nicht vor[2].

Wir können aus dieser Erzählung zunächst den Abschnitt von dem Kampfe zwischen Udāyaṇa und Pajjoya herausnehmen. Er ist der Udayana-Sage entnommen und wegen der Namensähnlichkeit der Helden in die Udāyaṇa-Sage eingefügt, obwohl sie mit dieser ursprünglich nichts zu tun hat. Personen und Motive der Udayana-Sage, wie sie z. B. im Kommentar zum Dhammapada, Buch II, erzählt wird, kehren hier wieder, aber die Rollen sind zum Teil vertauscht. In der buddhistischen Sage nimmt Caṇḍa-Pajjota von Ujjenī den Udena von Kosambī gefangen, hier fällt umgekehrt Pajjoya in die Hände seines Gegners Udāyaṇa[3]. In der buddhistischen Sage entführt Udena die schöne Vāsuladattā, die Tochter des Pajjota, die ihm zunächst als eine Bucklige vorgestellt worden ist, auf dem berühmten weiblichen Elefanten Bhaddavatī; hier entführt Pajjoya die schöne Suvaṇṇaguliyā, die ursprünglich eine Bucklige war, auf seinem Elefanten Nalagiri, der als Nālāgiri auch in der buddhistischen Sage erscheint.

Im übrigen ist die jainistische Udāyaṇa-Sage unverkennbar der buddhistischen Udrāyaṇa-Sage nachgebildet[4]. Wie die erste Kunde von Buddha

[1] Uttarādhyayanasūtra (Calcutta Sambat 1936), S. 553 ff.

[2] Nicht ohne Interesse ist es höchstens, daß die Königin hier vor dem Jinabilde zu dem *vīṇā*-Spiel des Königs tanzt, und daß es von dem Töpfer hier einfacher heißt: *śayyātaraḥ kumbhakāras tadānīṃ kvacid grāmāntare kāryārthaṃ gato 'bhūt .... śayyātaraḥ kumbhakāras tu Śanipalyāṃ muktaḥ.*

[3] Allerdings kennen auch die Buddhisten die Gefangennahme Pradyotas durch Udayana, aber die Begleitumstände sind ganz verschieden; s. SCHIEFNER, Mahākātyāyana und König Tshaṇḍa-Pradjota, S. 40 f.

[4] Die Beziehungen der jainistischen Erzählung zum Avadāna und zur Udayana-Sage hat richtig bereits CHARPENTIER, The Uttarādhyayanasūtra, S. 346, erkannt.

und seiner Lehre durch ein Porträt des Meisters, das aus dem fernen Magadha kommt, in das Reich des Udrāyaṇa dringt, so gewinnt in Udāyaṇas Reich die Jaina-Religion, wenn sie auch hier schon bekannt ist, doch an Ansehen durch die Einführung einer Statue des Mahāvīra aus dem fernen Götterreiche. Die Geschichte von dem Tanze der dem Tode verfallenen Königin vor dem lautespielenden König stimmt in beiden Geschichten genau überein; in beiden schließt sich daran die Bekehrung des Königs durch die als Gottheit wiedergeborene Königin und seine Aufnahme in den Orden durch den Stifter der Lehre selbst. Beide Könige werden von ihren Nachfolgern auf dem Throne ums Leben gebracht. In beiden Erzählungen wird die Stadt durch einen Staubregen verschüttet zur Strafe für das Verbrechen des Königs, wenn dieses auch in der jainistischen Fassung nur in der Ermordung des alten Königs besteht, während in der buddhistischen Erzählung die Mißhandlung des Heiligen hinzukommt. Und endlich haben auch Hiruka und Bhiruka, die aus dem Untergang gerettet werden, ihr Gegenstück in dem Töpfer, der wegen seiner Guttat verschont wird.

Was die Namen betrifft, so zeigen die Namen der Königin, Pabhāvaī und Candraprabhā, wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit. Die Namen der Helden der beiden Erzählungen, Udrāyaṇa und Udāyaṇa, sind identisch; ich zweifle nicht, daß Udāyaṇa aus Uddāyaṇa entstellt ist, wie die älteste Handschrift und eine von Jacobi benutzte Handschrift der Ṭīkā tatsächlich lesen[1]. In der Jaina-Erzählung ist Udāyaṇa der König der Sindhu-Sovīras und seine Stadt ist Vīyabhaya. Vīyabhaya wird auch in der Liste der arischen Völker in der Paṇṇavaṇā[2] und in Nemicandras Pravacanasāroddhāraprakaraṇa[3] als Hauptstadt der Sindhu-Sovīras genannt:

Sottiyavaī ya Cedī Vīyabhayaṃ Sindhu-Sovīrā ‖
Mahurā ya Sūraseṇā Pāvā Bhaṅgā ya Māsapuri Vaṭṭā[4] |

Ob Vītabhaya, falls das die richtige Sanskritform des Namens ist, im Lande der Sindhus oder im Lande der Sauvīras gelegen war, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wie aber die jainistische Liste der Völker und Städte offenbar jünger ist als die aus dem Dīghanikāya angeführte, so ist sicherlich auch Udāyaṇa erst in späterer Zeit zum König der Sindhu-Sovīras gemacht worden. In dem alten Uttarajjhayaṇa ist er der König der Sovīras, wie 18, 48 zeigt:

Sovīrarāyavasabho caittāṇa muṇī care |
Uddāyaṇo[5] *pavvaïo patto gaïm aṇuttaraṃ* ‖

'Uddāyaṇa, der stiergleiche König der Sovīras, verließ die Welt und wanderte als Mönch; in den Orden getreten, erlangte er die höchste Vollendung.'

[1] Jacobi, Ausg. Erz. 28; ZDMG. 67, 671.
[2] Ind. Stud. 16, 398; Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 562.
[3] Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 854.
[4] In Malayagiris Kommentar wird Vītabhaya den Sindhus zugeteilt, Mathurā den Sauvīras, Pāpā den Śūrasenas und Māsapurivaṭṭā (!) den Bhaṅgas. Das ist handgreiflicher Unsinn. Die richtige Erklärung steht bei Nemicandra, wo aber auch die falsche angeführt wird, die seltsamerweise Kirfel, Kosmologie S. 226, in seine Tabelle aufgenommen hat.
[5] Ich glaube, daß wir diese Namensform einsetzen dürfen, wenn auch keine Handschrift des Uttarajjh. selbst sie bietet.

War aber Udrāyaṇa der König der Sauvīras, so war auch das alte Rauruka seine Stadt.

Nach alledem kann es, glaube ich, als bewiesen angesehen werden, daß der Schauplatz des Udrāyaṇāvadāna nicht Ostturkestan, sondern das Indusland ist. Dieses Avadāna darf also nicht als Zeuge dafür angerufen werden, daß der Vinaya der Mūlasarvāstivādins Bekanntschaft mit zentralasiatischen Verhältnissen verrate. Die rein indische Sage ist vielmehr erst später zur turkestanischen Lokalsage gemacht worden, und es kann sich höchstens um die Frage handeln, ob sie in der Fassung des Avadāna oder in der oben angeführten Version des Tsa-pao-tsang-king nach Turkestan gelangt ist. Es ist richtig, daß die letztere in einem Punkte genauer zu der Geschichte Hüan-tsangs stimmt: in beiden ist es ein einzelner Mann, der den Heiligen und damit sich selbst rettet, und er verläßt die Unglücksstätte nicht zu Schiff, wie Hiruka und Bhiruka in dem Avadāna. Allein daß die Schiffsreise in Turkestan aufgegeben werden mußte, ist eigentlich selbstverständlich, und daß sich die beiden Guten von Rauruka dort selbständig in einen einzigen verwandelt haben sollten, erscheint mir auch keine schwierige Annahme. Anderseits weist doch die Buddhastatue, die in Hüan-tsangs Geschichte eine ganz ähnliche Rolle spielt wie das Bild des Buddha in dem Avadāna und die überdies in dem Namen ihres Urhebers, Udayana, noch die Erinnerung an den Namen des Udrāyaṇa, des Stifters des Bildes, bewahrt zu haben scheint, doch mit Entschiedenheit darauf hin, daß die turkestanische Sage auf das ursprüngliche Udrāyaṇāvadāna zurückgeht. Eine andere Frage ist es, ob auch der Name der alten Sauvīrastadt erst bei der Lokalisierung in Turkestan auf die Trümmerstätte eines versandeten Ortes übertragen wurde oder ob es tatsächlich ein Rauruka in Ostturkestan gegeben hat.

Bezeugt ist uns das turkestanische Rauruka nur durch Hüan-tsang. In dem von LÉVI so glänzend kommentierten Yakṣakatalog der Mahāmāyūrī erscheint Rauruka in Vers 34 (JA. XI, 5, 39): *Trigupto Hanumātīre Rauruke sa Prabhaṃkaraḥ*. Die umgebenden Verse nennen, soweit sich die Namen überhaupt identifizieren lassen, Örtlichkeiten des nordwestlichen Indiens. Voraus gehen Gāndhāra, Takṣaśilā, Bhadraśaila (Var. Daśaśaila, Chardaśaila, nicht identifiziert); es folgen Nandivardhana (zwischen Jalālābād und Peshāwar; Var. Hiṅgumardana, Hiṅguvardhana), Vāyibhūmī (mit vielen Varianten, nicht identifiziert), Lampāka (Lamghān). Allein es wäre meiner Ansicht nach falsch, deswegen hier an das turkestanische Rauruka zu denken. Lampāka ist offenbar der nördlichste Punkt der Liste und, wie LÉVI bemerkt, die Grenze Indiens; das turkestanische Rauruka würde mehr als 1000 km jenseits der Grenze liegen. Schließlich ist für die Bestimmung von Rauruka maßgebend doch auch vielmehr das in demselben Verse genannte Hanumātīra. Hanumātīra ist seiner Form wegen ein ziemlich verdächtiger Name, obwohl er durch die tibetische Übersetzung gestützt wird. I-tsing und Amoghavajra haben Anūpatīra vor sich gehabt, und, wie LÉVI bemerkt, ist auch das Anūhatīra, das der ältere Saṃghavarman wiedergibt, nur ein Lesefehler für Anūpatīra. Die ursprüngliche Lesung war also sicherlich *Trigupto hy Anūpatīre*, mit einem eingeschobenen *hi*, um den Hiatus zu tilgen, woraus *Trigupto Hanumātīre* verderbt

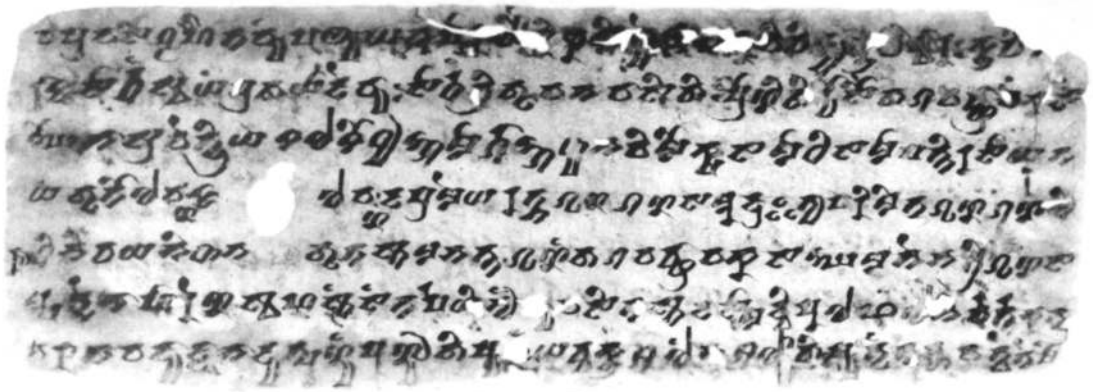
ist. Anūpa aber ist das Küstenland von Surāṣṭra, und wenn wir in der Liste der Länder, die Rudradāman beherrschte[1], Anūpa in der Nähe von Sindhu-Sauvīra finden, so ist es doch das wahrscheinlichste, daß der Verfasser der Yakṣaliste bei seinem Rauruka an die Hauptstadt der Sauvīras dachte, wenn er auch über die genaue Lage des längst verschwundenen oder jedenfalls zu völliger Unbedeutendheit herabgesunkenen Ortes wohl kaum unterrichtet war.

Durch äußere Zeugnisse läßt sich also die Glaubwürdigkeit von Hüantsangs Gewährsmännern in betreff der Existenz eines turkestanischen Rauruka nicht erhärten, und es mag auf den ersten Blick vielleicht als ein etwas seltsamer Zufall erscheinen, daß diese Stadt dasselbe Schicksal gehabt haben sollte wie das Rauruka der Sauvīras. Allein wenn man an die ständigen Bodenveränderungen denkt, die sowohl im Indusgebiet wie in Ostturkestan stattgefunden haben, so wird man dieses Zusammentreffen doch nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können. Gab es aber ein Rauruka in Ostturkestan, so ist das Auftreten dieses Namens neben Bharuka wohl geeignet, die Annahme einer Kolonisierung des Landes durch Siedler aus dem westlichen Indien zu verstärken.

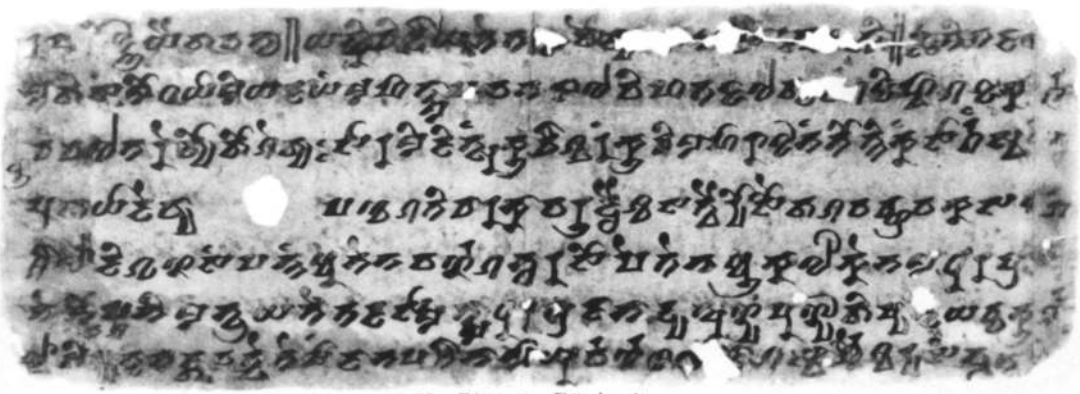
[1] Ep. Ind. 8, 44.

Ausgegeben am 3. Februar.

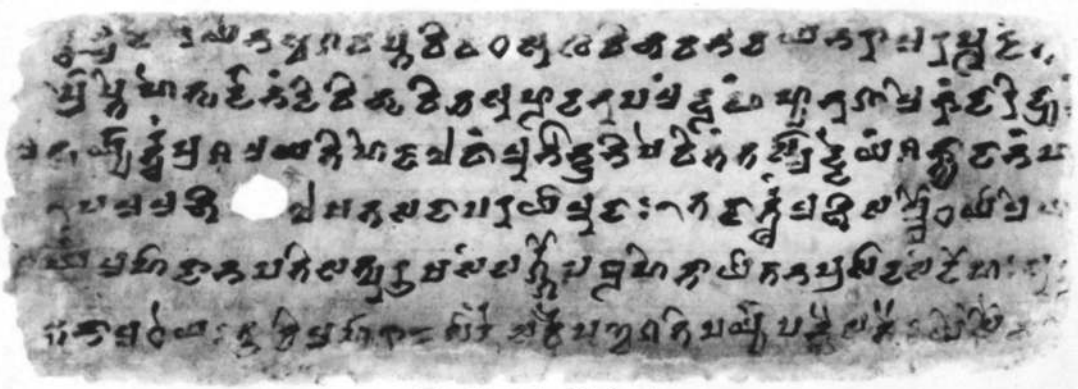
Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei



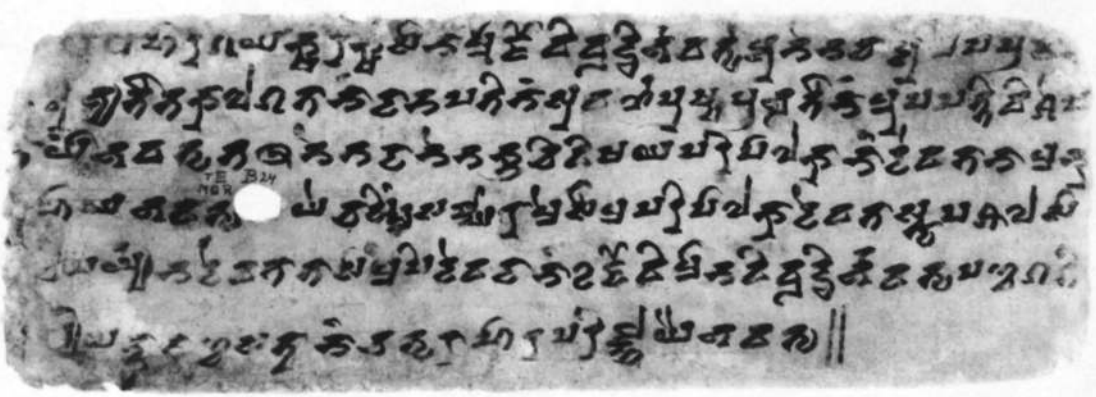
X. Blatt 5. Rückseite.



X. Blatt 6. Rückseite.



XI. Blatt A. Rückseite.



XI. Blatt B. Rückseite.

XII. Vorderseite.

XII. Rückseite.

Bekanntmachung.

Vom 1. Januar 1930 ab gelten für den Bezug der »Sitzungsberichte« der Preußischen Akademie der Wissenschaften die folgenden Bestimmungen:

1. Jede einzelne Arbeit ist wie bisher separat käuflich.

2. Ferner wird eine Subskription nach Fachgruppen eröffnet. Folgende Gruppen sind vorläufig in Aussicht genommen:

a) Mathematik.
b) Physik, Chemie, Mineralogie, Astronomie, Astrophysik, Technik.
c) Geophysik, Geodaesie, Geologie, Geographie.
d) Botanik, Zoologie, Palaeontologie, Anatomie, Physiologie.
e) Philosophie.
f) Geschichte des Altertums.
g) Mittlere und neuere Geschichte.
h) Kirchengeschichte.
i) Rechts- und Staatswissenschaft.
k) Allgemeine, deutsche und andere neuere Philologie.
l) Klassische Philologie.
m) Orientalische Philologie.
n) Kunstwissenschaft, Archaeologie und Vorgeschichte.

Die Subskribenten auf eine oder mehrere dieser Fachgruppen erhalten alle zu der betreffenden Gruppe gehörigen Arbeiten (einschließlich der nicht im Buchhandel erscheinenden kleinen Mitteilungen) mit einem Preisnachlaß von 20%.

Die Subskription verpflichtet zur Abnahme aller im Laufe eines Kalenderjahres in der betreffenden Fachgruppe erscheinenden Arbeiten. Sie kann jederzeit eröffnet werden, jedoch nicht mit rückwirkender Kraft. Wird die Subskription nicht spätestens zum 1. Dezember widerrufen, so gilt sie als stillschweigend erneuert für das folgende Jahr.

Die Subskription erfolgt direkt bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin NW 7, Unter den Linden 38.

3. Endlich erscheinen die »Sitzungsberichte« auch wie bisher in Jahresbänden, die ebenso durch Subskription erhältlich sind, und zwar getrennt in »physikalisch-mathematische Klasse« und »philosophisch-historische Klasse«. Die Subskription auf die Jahresbände erfolgt in derselben Weise wie die Subskription auf die einzelnen Fachgruppen. Das bisherige Abonnement fällt fort.

Für jedes einzelne Heft der »Sitzungsberichte« wird (entsprechend dem Verkaufspreis der darin enthaltenen Arbeiten) ein fester Ladenpreis angesetzt. Den Subskribenten auf die Jahresbände der »Sitzungsberichte« einer einzelnen Klasse wird ein Preisnachlaß von 40% auf die Preise der einzelnen Hefte, den Subskribenten auf beide Klassen ein solcher von 50% gewährt.

Preußische Akademie der Wissenschaften.

Sonderausgaben aus den Sitzungsberichten

Verlag der Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei Walter de Gruyter u. Co.

Bisher sind erschienen:

Lüders, H., Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa. Mit 2 Tafeln. *SB.* 1911 . . . . . *vergr.*
— Epigraphische Beiträge. *SB.* 1912. I/II . . . . . *RM* 2.—
— Die Praṇidhibilder im neunten Tempel von Bäzäklik. *SB.* 1913 . . . » 2.—
— Die Śakas nnd die »nordarische« Sprache. *SB.* 1913 . . . . . *vergr.*
— Epigraphische Beiträge III. *SB.* 1913 . . . . . *RM* 2.50
— — IV. *SB.* 1914 . . . . . » 2.50
— Über die literarischen Funde von Ostturkistan. *SB.* 1914 . . . . . » 2.—
— Die Śaubhikas. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas. *SB.* 1916 *vergr.*
— Zu den Upaniṣads. *SB.* 1916 . . . . . *vergr.*
— Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch. *SB.* 1917 . . . *RM* 2.—
— Die śākischen Mūra. *SB.* 1919 . . . . . » 2.50
— Zu den Upaniṣads. II. *SB.* 1922 . . . . . » 1.—
— Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans. *SB.* 1922 . . . . . *vergr.*
— Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan. Mit 2 Tafeln. *SB.* 1930 . . . . . *RM* 5.50

Die Preise verstehen sich in Reichsmark